



Giovanni Sartori

# DEMOKRÁCIA



O S I R I S





3 172118

Giovanni Sartori

# DEMOKRÁCIA

8115718



OSIRIS KIADÓ • BUDAPEST, 1999

A fordítás alapjául szolgáló mű  
*Democrazia. Cosa è.*  
RCS Rizzoli Libri S.p.A., Milano, 1993.

Fordította  
SOLTÉSZ ERZSÉBET

A fordítást az eredetivel összevetette  
DOBOLÁN KATALIN

A kötet az Oktatási Minisztérium támogatásával  
a Felsőoktatási Pályázatok Irodája által lebonyolított  
felsőoktatási tankönyv-támogatási program  
keretében jelent meg.



**B172118**

**SZTE Egyetemi Könyvtár**



**J000191260**

© RCS Rizzoli Libra S.p.A., Milano, 1999  
Hungarian translation © Soltész Erzsébet, 1999  
© Osiris Kiadó, 1999

# Tartalom

Előszó	9
--------	---

## ELSŐ RÉSZ

### Az elmélet

#### 1. FEJEZET

#### Definiáljuk a demokráciát

1.1. Leírás és előírás	13
1.2. Politikai, társadalmi, gazdasági demokrácia	14
1.3. Egyes szám – többes szám	17
1.4. A csapdák	18

#### 2. FEJEZET

#### Nép és hatalom

2.1. A szó szerinti demokrácia	20
2.2. A többség és a kisebbségek tiszteletben tartása	22
2.3. A tömegtársadalom	24
2.4. A nép hatalma a nép felett	26
2.5. A demokrácia, mint legitimitáselv	28

#### 3. FEJEZET

#### A realizmus kérdése

3.1. Machiavelli és a „tisztá politika”	30
3.2. Realizmus és értékek: Croce, Mosca, Pareto és Michels	32
3.3. Realista demokráciafogalmak és racionalista demokráciafogalmak	34

## 4. FEJEZET

## Perfekcionizmus és utópia

4.1. A félreértett deontológia	39
4.2. A tudománytól az utópiáig	41
4.3. A lehetetlen	43
4.4. Az önkormányzás, ami sosem lesz lehetséges	44
4.5. Az eszmények funkciója	46
4.6. Az ellenkező veszélye és a fordított kimenetel	47
4.7. Perfekcionizmus és demagógia	50

## 5. FEJEZET

## Közvélemény és kormányzó demokrácia

5.1. A köz és a közügyek	51
5.2. Konszenzus és konszenzuson alapuló kormányzat	52
5.3. A véleményformálás	54
5.4. A média policentrizmusa és monopóliuma	58
5.5. Tájékozatlanság, tájékozottság és hozzáértés	61
5.6. Részvétel és a részvételi demokrácia fogalma	66
5.7. Közvetlen demokrácia és népszavazásos demokrácia	69
5.8. Kormányzott vagy kormányzó démosz?	73

## 6. FEJEZET

## A vertikális demokrácia

6.1. A többségi elv és a kisebbség uralma	76
6.2. A többség zsarnoksága	77
6.3. Választás, szelekció, kontraszelekció	80
6.4. Kisebbségek és elitek	83
6.5. Moscától Dahlig	85
6.6. Az oligarchia vastörvénye	87
6.7. A demokrácia versengésselmélete	89
6.8. Az antielitista kritika	90
6.9. Szelektív poliarchia	93

## 7. FEJEZET

## Demokrácia és nem demokrácia

7.1. Ellentétek, ellentmondások és fokozatok	97
7.2. Abszolutizmus, autoritarizmus és tekintély	99
7.3. A totalitarizmus	103
7.4. Diktatúra és autokrácia	108
7.5. Konklúziók	110

## MÁSODIK RÉSZ

## A megvalósulás

## 8. FEJEZET

## A régiek és a modernek demokráciája

8.1. A várostól az államig	115
8.2. Részvétel és képviselő	117
8.3. Kollektív szabadság és egyéni szabadság	119
8.4. Demokrácia és köztársaság	122
8.5. A pluralizmus felfedezése	123
8.6. Összefoglalás	125

## 9. FEJEZET

## Szabadság és törvény

9.1. A politikai szabadság	127
9.2. A liberális szabadság	129
9.3. Rousseau: a törvény szupremáciája és a demokrácia	131
9.4. Szabadság és autonómia	136
9.5. A törvényhozók joga	139
9.6. Törvény és jogok	143

## 10. FEJEZET

## Az egyenlőség

10.1. Az azonos és az igazságos	145
10.2. Egyenlőségek	146
10.3. Esélyegyenlőség	147
10.4. Az egyenlőség kritériumai	150
10.5. Hogyan maximalizáljunk?	153
10.6. Az egyenlőség kalkulusa	156

## 11. FEJEZET

## Liberalizmus, demokrácia és szocializmus

11.1. A tiszta és egyszerű liberalizmus	159
11.2. Szocializmus és szociáldemokrácia	162
11.3. A liberális demokrácia	165
11.4. Szabadság és egyenlőség	168
11.5. Liberális állam és demokratikus társadalom	170



## 12. FEJEZET

## Piac, kapitalizmus és tervezés

12.1. A tervgazdaság	173
12.2. Piac és vegyes gazdaság	175
12.3. Spontán rend és láthatatlan elme	179
12.4. A piac gonoszsága	182
12.5. Individualizmus, kollektivizmus és munkaérték	183
12.6. Tőke, kapitalizmus és kapitalisták	186
12.7. Produktív tulajdon és protektív tulajdon	188
12.8. A demokrácia feltételei	191

## 13. FEJEZET

## Konklúziók

13.1. A jó társadalom Rousseau és Marx szerint	195
13.2. A nem létező alternatíva	199
13.3. A szavak hatalma	202
13.4. Demokrácia és definíciók	204
13.5. Az ideológia nyomorúsága	205
13.6. Az etika vége?	208
13.7. Az intellektuellek és az újdonsághajhászás	209

## FÜGGELÉK

## A jövő

I. DEMOKRÁCIA ELLENSÉG NÉLKÜL	215
II. AZ IDEOLÓGIÁK VÉGE	219
III. A FORRADALMI KULTÚRA	222
IV. A JÓGONDOL	230
V. A KRITIKA KRITIKÁJA	234
VI. KEZDENI, ÚJRAKEZDENI, S BELÉPNI A PIACRA	238
VII. A GAZDASÁGOS GAZDASÁG	241
VIII. JÓ TÁRSADALOM ÉS ROSSZ POLITIKA	247
IX. HIC SUNT LEONES	250

## Bibliográfia

259

# ELŐSZÓ

Mindig is foglalkoztatott a demokrácia. Az első erről szóló könyvem, a *Democrazia e Definizioni* című ifjúkori művem 1957-ben született, s több mint harminc éven át újra és újra kiadták. Valóban hálátlanság lenne, ha panaszkodnék erre a sikerre, de már eljött az ideje, hogy új könyvet írjak. A régi könyv szerkezetét itt részben megtartottam; de a szöveg maga sokat változott. Közben angolul is írtam egy hosszú tanulmányt, amely *The Theory of Democracy Revisited* címen 1987-ben jelent meg, két kötetben, bőséges bibliográfiai apparátussal. Ezzel a háttérrel aztán nagyon kevés jegyzettel, szűkszavú utalásokkal s gyorsan megírhattam ezt a könyvet.

Az első, *Az elmélet* című részben fogalmazom meg a problémákat, a megközelítés éppen ezért alapvetően analitikus lesz. A második, *A megvalósulás* című részben a problémákat történeti szempontból tekintem át, azaz a demokrácia létrejötte kerül majd a középpontba. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az első részben „a megfelelő logikában” megoldandó vagy megoldott kérdéseket tárgyalom; a másodikban pedig „a megfelelő tapasztalatban” megoldandó vagy megoldott kérdéseket. Ami a függeléket illeti, már *A jövő* cím is jelzi, hogy itt a kommunizmus bukásával lezáruló, illetve keletkező problémákkal foglalkozom. A marxista ideológia vége nem módosítja, mi több, megerősíti azt az elméletet, amely már a marxizmus előtt is megvolt, s túlélte támadásait is; csak hogy az elmélet olyan marad, amilyen, a problémák azonban változnak. Ezért a *Függelék*ben a gondolatmenetünk konkrétabb lesz.

Egy elmélete van a demokráciának, vagy különböző elméletei vannak? Sok demokrácia sok elmélete létezik, vagy egy demokrácia egy elmélete? A válasz nem kis részben a tárgyalás absztrakciós szintjétől függ. A *genus* szintjén bizonyára egy van, a *species* szintjén nyilvánvalóan sokféle létezik. Ebben a könyvben én az egységes felfogást támogatom: eszerint a demokráciaelméletnek egy központi törzse van, és hogy az úgynevezett alternatív demokráciaelméletek valójában nem azok: vagy hamisak (mint a ténylegesen soha nem létezett szocialista demokrácia esetében), vagy pedig részleges elméletek, alfajok. Egy



alfaj pedig nem lehet a faj alternatívája, amint valamely egész egy része nem helyettesítheti magát az egészt.

Az a megjegyzés, hogy a demokrácia egységes elméletének a nemre kell vonatkoznia, azt jelenti, hogy elvontabb szintre kell helyezkednünk, mint amelyen a demokrácia fajai és alfajai vizsgálhatók. De mennyivel elvontabb szintre? Egyáltalán, mennyire elvont szintre? Én itt a filozófusnak fenntartott sztratoszféra és az empirizmus földközelsége közti absztrakciós szintet választottam: könyvem éppen ezért nem a demokrácia filozófiája, de nem is empirikus-pozitivistá demokráciaelmélet. A filozófus figyelmen kívül hagyhatja a tényeket, s törődhet csupán a normákkal, csak az eszményekkel is. A pozitivistá jellegű empirikus demokráciaelmélet ezzel szemben a tényekből vezeti le a demokráciát: egészében és kizárólag leíró jellegű. Ez a könyv, mint mondtam, e kettő között áll. Én ugyanis azt gondolom, hogy az elmélet a tények fölött helyezkedik el, mert meg kell haladnia s értékelnie kell őket; de azt is gondolom, hogy figyelembe kell vennie a tényeket, azt, hogy a tapasztalat miként hat vissza az elméletre. A könyv absztrakciós szintje tehát abban az értelemben közbülső, hogy az elmélet és a gyakorlat határán húzódik.

Ez tehát olyan könyv, amely egyszerre kívánja megrostálni és nagy vonalakban elrendezni azt a demokráciáról szóló, csaknem mérhetetlen irodalmat, amely az utóbbi fél évszázad során egyre specializáltabb és/vagy egymással hadakozó újdonsághajhászó töredékekre hullt szét. A jó Galiani apát, mikor azaz a váddal bosszantották, hogy pártoskodik, szárazon így felelt: Je ne suis pour rien, je suis pour qu'on ne déraisonne. Amit magamnak úgy fordítok, hogy nem emellett vagy amellett vagyok, hanem az ostobaságok ellen.

G. S.

Columbia Egyetem  
New York, 1992. április

ELSŐ RÉSZ

# Az elmélet

*„A gyakorlatnak mindig  
a jó elméletre kell épülnie.”*

(LEONARDO DA VINCI)

Page 1074  
Philippe A.

Abstract: The following is a  
summary of the work of  
the author, 1980-1985.



## 1. FEJEZET

# Definiáljuk a demokráciát

„Eszméink a szemüvegeink.”

(ALAIN)

### 1.1. LEÍRÁS ÉS ELŐÍRÁS

A demokrácia fogalmának definiálása azért fontos, mert a definíció szabja meg, hogy mit várhatunk el a demokráciától. Ha demokráciadefiníciónk irreális, sosem fogunk valóságos demokráciákat találni. Az is nyilvánvaló, hogy mikor esetről esetre eldöntjük, hogy az adott rendszer demokrácia vagy sem, ítéletünk a definíciónktól, de legalábbis attól az elképzelésünktől függ, hogy mi a demokrácia, mi lehet, vagy minek kell lennie.

Ha a demokrácia fogalmának definálásához elég megmondani a szó jelentését, akkor a probléma azonnal megoldható, feltéve, ha tudunk egy kicsit görögül. A kifejezés szó szerint a nép (*démosz*) hatalmát (*krátosz*) jelenti. Ezzel azonban csak egy verbális problémát oldottunk föl: mindössze egy névszót magyaráztunk meg. A demokrácia fogalmának definiálása azonban ennél sokkal összetettebb probléma: a demokrácia terminus ugyanis *jelöl* valamit. De mit? A „demokráciának” persze megvan a maga szó szerinti vagy etimológiai jelentése, csak hogy ez egyáltalán nem mutatja meg, hogy a szó mely valóságkomplexumra vonatkozik, sem azt, hogyan épülnek fel s hogyan működnek a lehetséges demokráciák. Mégpedig azért nem segít, mert túl hosszú az út a szó és a referens, a név és a dolog közt.

Mit tehetünk, ha a terminus szó szerinti jelentése kevésbé és rosszul felel meg a referensének? A megoldás első pillantásra egyszerűnek látszik: ha a kifejezés tényleg félrevezető, akkor jelöljük olyan névvel a dolgot, amely nem az. Megállapították például, hogy a demokráciák a valóságban „poliarchiák”<sup>1</sup>. Ha ez a megállapítás pontos, akkor miért nem így nevezzük őket? A válaszunk: azért, mert ha a demokrácia név leíró szinten félrevezető is, normatív vonatkozásai miatt szükségünk van rá. Minden demokratikus rendszer a demokrácia deontológiáján<sup>2</sup> alapul, tehát az, hogy *mi* egy valóságos demok-

1. Lásd R. A. Dahl 1956, 63–89; s még inkább a későbbi *Poliarchy* (1971).

2. A deontológia szó szerinti jelentése: „kötelességről való beszéd”. A terminust Bentham vezette be; s ő a „moráltudomány” szinonimájaként használta ezt a kifejezést. Az itt tárgyalt kontextusban

rácia, nem lehet attól független, *aminek lennie kell*. A demokrácia gyakorlata a „kell” és a „van” szintkülönbsége között, az eszményire való törekvések által kijelölt pálya mentén fejlődik; az eszmények pedig mindig a valóságos helyzet előtt járnak.

Ezért definíciós problémánk is megkettőződik: a demokrácia egyfelől *előíró definíciót* igényel, másfelől nem tekinthetünk el *leíró definíciójától* sem. A mindenféle tapasztalati valóságtól elszakadó előírás irreális, demokráciaeszmény nélkül viszont nincs demokrácia. Rögzítsük világosan: a demokráciának van normatív meghatározása, ebből azonban nem következik, hogy a demokrácia eszménye azonos volna a demokráciával, illetve egészében definiálná a demokráciát. Súlyos hiba, ha a valóság helyett az eszményre hivatkozunk, és minél gyakoribb ez a hiba, annál több a félreértés és a ködösítés a demokráciák körül.

Vegyük például a legnagyobb szemfényvesztést: azt az elterjedt s több mint fél évszázadon át vallott hitet, hogy kétféle demokrácia van: a nyugati és a szocialista. Hogyan igazolták a „kétféle demokrácia” tézist? Bizony, éppen úgy, hogy a „kell” és a „van” közt lavíroztak, az eszménnyel és a valósággal bűvészkedtek. A komoly bizonyítás ugyanis két összevetést igényel: külön az eszményekét és külön a tényekét. A hamis bizonyítás ellenben úgy keresztezi és egyesíti az eszmény-valóság párost, hogy a kommunizmus (meg nem valósult) *eszményeit* hasonlítja össze a liberális demokráciák *tényeivel* (és bűneivel). Így aztán mindig győz, mármint papíron. Kelet alternatív demokráciája, melyet népi demokráciának is neveztek, realitás nélküli eszmény volt.

Ebből talán már látszik, hogy valóban alapvető jelentőségű az előíró értelemben vett demokrácia és a leíró értelemben vett demokrácia közti különbségtétel. Igaz, hogy ez egyfelől bonyolítja a diskurzust, másfelől viszont megtisztítja és elrendezi.

## 1.2. POLITIKAI, TÁRSADALMI, GAZDASÁGI DEMOKRÁCIA

A demokrácia szó kezdettől fogva politikai entitást, államformát, kormányformát jelölt; s ma is ez a kifejezés elsődleges jelentése. Manapság azonban társadalmi demokráciáról és gazdasági demokráciáról is beszélünk, ezért nem árt rögzíteni, hogy mikor mit értünk rajta.

A társadalmi demokrácia képzete Tocqueville-nál bukkan fel, *Az amerikai demokrácia* című művében. Az 1831-ben Amerikába látogató Tocqueville figyelmét mindenekelőtt az a „társadalmi rend” keltette fel, amely Európában az idő tájt ismeretlen volt. Ne felejtsük el, hogy a politikai rendszer szintjén az Egyesült Államok akkor még nem demokráciának, hanem köztársaságnak nevezte magát. Tocqueville tehát szociológiai szempontból olyan társadalom-

---

azonban már nincs specifikus etikai vonatkozása, általánosan jelenti létezésünknek azt a dimenzióját, amelyet nyelvileg a „kell” vagy a „kellene” szavak fejeznek ki.



nak látta az amerikai demokráciát, amelyet a feltételek egyenlősége jellemez és hatalmas erejű „egalitárius szellem” vezérel. Ez az egalitárius szellem részben a feudális múlt hiányának következménye volt, kifejezte azonban az amerikai szellem egyik alapvető sajátosságát is.

A demokrácia tehát itt nem az elnyomó rezsim, a zsarnokság ellentéte, hanem az „arisztokráciáé”: horizontális társadalmi struktúra egy vertikális társadalmi struktúra helyett. Tocqueville után különösen Bryce tekinti hangsúlyosan *ethos*znak a demokráciát, vagyis élet- és együttélési formának, a társadalmat kondicionáló általános erkölcsi magatartásnak. A demokrácia ugyan Bryce-nál (1888) is elsődlegesen politikai fogalom, az amerikai demokráciát azonban szerte is az „egyenlő megbecsülés”, az egalitárius *ethosz* jellemzi, ami abban mutatkozik meg, hogy az emberek azonos értékűnek ismerik el egymást. Eredetileg tehát a „társadalmi demokrácia” olyan társadalmat jelent, amelynek *ethosza* megköveteli tagjaitól, hogy társadalmilag egyenlőnek tekintsék és egyenrangú társként kezeljék egymást.

A társadalmi demokrácia eredeti jelentésétől egyszerűen eljuthatunk egy további jelentéséhez is: eszerint az az elsődleges „demokráciák”, vagyis kis közösségek és megszilárdult önkéntes társulások együttese, amelyek alapszinten, a civil társadalom szintjén gyökereztetik meg, illetve táplálják a demokráciát. Ebből a szempontból találó a „sokcsoportos társadalom” kifejezés, amely éppen az önmagukat kormányzó önkéntes csoportokból álló társadalomra utal. Itt tehát a társadalmi demokrácia az a mikrodemokráciákból álló alap, amelyre a politikai felépítmény, vagyis az egész makrodemokrácia támaszkodik.

A gazdasági demokrácia első pillantásra egyértelműnek látszó kifejezés. De csak első pillantásra. A politikai demokrácia fogalma a jogi-politikai egyenlőséghez kapcsolódik, a társadalmi demokrácia fogalma elsődlegesen a *státusegyenlőség*hez kötődik; a gazdasági demokrácia pedig nyilvánvalóan gazdasági egyenlőséget jelent, a szegénység és a gazdagság végleteinek ki-egyenlítését, tehát az általános jólétre irányuló újraelosztást. Ez lehet a kifejezés intuitív értelmezése. A „gazdasági demokrácia” azonban rendelkezik egy további specifikus jelentéssel, amelynek jelölésére az „ipari demokrácia” kifejezés is használatos.

A fogalom Sidney és Beatrice Webbtől származik, akik 1897-ben írták *Industrial Democracy* címmel azt a vaskos könyvet, amelyet később még kiegészítettek a politikai rendszerről szóló, jóval rövidebb *Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* (1920) című írásukkal. Érvelésük teljesen világos: a gazdasági demokrácia a munkahelyen és a munka szervezésében-irányításában kifejeződő demokrácia. Az ipari társadalomban a munka a gyárakban koncentrálódik, a demokráciát tehát a gyárba kell beengedni. Ezáltal a politikai közösség tagja, a *politész* helyére egy konkrét gazdasági közösség tagja, a dolgozó kerül; és így képződik újra a mikrodemokrácia, illetve jön létre a mikrodemokráciák sokasága, amelyekben összekapcsolódik a hatalom birtoklása és gyakorlása. Az ipari demokrácia kifejtett formájában tehát a dolgo-

zó saját munkahelyén, a munkás saját gyárában önmagát kormányozza, így módon ez a forma úgy jelenik meg, mint helyi önkormányzat, amelyet országos szinten egyfajta „funkcionális demokráciának”, vagyis a funkciók szerinti képviselő, a szakmai és munkaköri képviselő elvén alapuló politikai rendszernek kellene integrálnia.

Az ipari demokrácia gyakorlati megvalósításának legszélsőségesebb formáját a jugoszláv „önigazgatásban” érte el, ám ezt a kísérletet ma már csakis gazdaságilag csődnek, politikailag pedig csalásnak tarthatjuk. Kevésbé szélsőséges formában és nagyobb sikerrel rendezkedett be az ipari demokrácia a német *Mitbestimmung*, vagyis az üzem irányításában való munkásrészvétel különböző formáiban, amelyek az üzemvezetés és a szakszervezetek közti konzultáció sokféleképp intézményesített gyakorlatán alapulnak. Egy másik lehetőség – ha a munkások részvényessé válnak – felfogható és leírható az ipari demokrácia egyik formájaként, noha önmagában nem annyira demokratizálódást, mint egyszerűen közös tulajdonlást és a profitból való részesedést jelent.

A gazdasági demokrácia értelmezhető nagyon általánosan is, mint azt a demokrácia marxista felfogása teszi, ha abból a premisszából indulunk ki, hogy a politika és a politikai struktúrák csak a gazdasági alapot (*Unterbau*) tükröző „felépítmény” részei. Nem kétséges, hogy a gazdasági demokráciával kapcsolatos rengeteg eszmefuttatás messzemenően marxista ihletésű, vagyis a történelem materialista értelmezéséből indul ki. Ami azonban a demokrácia tulajdonképpen értelemben vett és pontosan megfogalmazott gazdasági elméleteit illeti – amelyek közt Anthony Downs (1957) munkája volt az első, s amelyeket a *social choice*, a közösségi választások elmélete fejlesztett tovább –, azok közgazdászoktól származnak, és semmi közük a marxizmushoz: mindössze gazdaságtudományi fogalmakat és analógiákat használnak a politikai folyamatok értelmezéséhez (Buchanan–Tullock 1962; Riker 1982).

Az az igazság, hogy a marxizmus – legalábbis Marxtól Leninig – ügyesen játszik az ellenfél, a kapitalistának és burzsoának nyilvánított demokrácia kapuja előtt, rosszul játszik azonban saját térfelén, vagyis ha ki kell fejtenie, hogy milyen is a magának vindikált demokrácia, a létező szocializmus vagy kommunizmus demokráciája. Lenin az *Állam és forradalomban* állít ezt-azt, aztán meg az ellenkezőjét állítja, de az a vége, hogy a kommunizmus, miközben megszünteti a politikát, egyszersmind a demokráciát is megszünteti (lásd Sartori 1987, 461–466). Ez a marxizmus alapművének számító írás tehát nem fejt ki semmiféle gazdaságidemokrácia-elméletet. S azt is világosan le kell szögezünk, hogy a gazdasági demokrácia elmélete és a demokráciák gazdasági elmélete a kifejezések hasonlósága ellenére két alapvetően különböző dolog.

Miután tisztáztuk a politikai demokrácia, a társadalmi demokrácia és a gazdasági demokrácia közötti különbségeket, az lesz a kérdés, hogy ezek hogyan viszonyulnak egymáshoz. Úgy, hogy az első *szükséges feltétele* a másik kettőnek. A társadalmi és/vagy gazdasági értelemben vett demokráciák kiterjesztik és kiteljesítik a politikai értelemben vett demokráciát, s ha egyszer létre-



jöttek, autentikusabb demokráciák is, mivel mikrodemokráciák, kis csoportok demokráciái. De ha a politikai rendszer szintjén nincs demokrácia, akkor a kis társadalmi és üzemi demokráciákat bármikor szétverhetik vagy elhallgattathatják. Ezért a „demokrácia” szó önállóan, jelzők nélkül, a politikai demokráciát jelenti. A politikai demokrácia és a másik két demokrácia között tehát az a különbség, hogy a politikai demokrácia fölérendelt és kondicionáló szerepet tölt be, míg a másik kettő alárendelt és kondicionált pozícióban van. Ha a magasabb szinten nincs demokrácia, valószínűleg hiányoznak az alacsonyabb szintű demokráciák is. Ez a magyarázata annak, hogy a demokrácia fogalmát elsősorban mindig is a politikai rendszer szintjén tárgyalták, s a demokrácia elmélete elsősorban a politikai demokrácia elmélete.

### 1.3. EGYES SZÁM – TÖBBES SZÁM

Miután rögzítettük, hogy a demokrácia *tout court* politikai demokráciát jelent, az lesz a kérdés, hogy egyes számban vagy többes számban használjuk-e a kifejezést, azaz demokráciáról beszéljünk-e vagy demokráciákról. Világos, hogy empirikus szinten többféle demokrácia van: például elnöki vagy parlamentáris típusú, francia vagy angol típusú, arányos vagy többségi elvű stb. A kérdés azonban elsősorban az elméletet érinti, elméleti szinten pedig arról folyik a vita, hogy létezik-e valamilyen alapelmélet, van-e *mainstream theory*, vagy pedig csak demokráciaelméletekről, alternatív, egymásra vissza nem vezethető elméletekről beszélhetünk. Az első tézis egyfajta törzsként fogja fel a demokrácia elméletét (egyes számban), amelynek aztán sok és sokféle elágazása van; a második tézis szerint viszont a demokrácia elméleteit (többes számban) mintegy külön fákként kell elképzelnünk.

Nézzük akkor, hogy melyek vagy melyek volnának ezek az egymásra vissza nem vezethető módon különböző elméletek. Igazán bőséges a választék. Ott van mindjárt az a felosztás, amelyben egyik oldalon a demokrácia úgynevezett „klasszikus elmélete”; a másikon a többféleleképpen – versengőnek, pluralistának vagy schumpeterinek – nevezett demokráciaelmélet helyezkedik el. Hasonló a participációs elmélet és a képviseleti elmélet szokásos szembeállítására is. Sőt Barry Holden (1974) egyenesen öt demokráciaelmélet köré szervezi az elemzését, úgymint: 1. a radikális, 2. a neoradikális, 3. a pluralista, 4. az elitista, 5. a liberális demokrácia elmélete.<sup>3</sup>

Azzal kezdem, hogy a fenti disztinkciók közül – amelyeket kifejezetten az alternatív elméletek megkülönböztetésére alakítottak ki, vagyis mint választható elméleteket különítenek el egymástól – engem egyik sem győz meg. Hamarosan bizonyítani is fogjuk, hogy nem állják meg a helyüket, de hogy mál-

3. Held (1987) hasonló módon készítette el a maga elemzését, összesen kilenc „demokráciamodell” alapján. Az eredmény szerintem mesterkéltné, nyakatekert konstrukció.



lékonyságukat máris jelezzük, hadd utaljunk az előíró és a leíró elmélet megkülönböztetésére, s tegyük hozzá, hogy egy demokráciaelmélet csak akkor valóban a demokrácia elmélete, ha mindkettőt magában foglalja. Az az elmélet, amely csak előíró vagy csak leíró, csupán részleges elmélet: nem teljes, s mint ilyen, csupán alelmélet lehet.

Vegyük például az úgynevezett participációs elméletet. Ha ezt a képviselői demokrácia elmélete (vagyis egy teljes elmélet) alternatívájaként kívánjuk felkínálni, ugyanolyan átfogó elméletté kell tennünk. Ám a participáció hívei kezében egyetlen kerék van csupán, és egy fogaskerékből – bármekkora méretezzék is – még nem lesz óra: az egész egy része nem helyettesítheti az egészet.<sup>4</sup> S ugyanez érvényes a többi állítólagos alternatív elméletre: a klasszikus, a radikális, az elitista és a többi elméletre is.

A sok elmélet tézise elméletforgácsok, részleges alelméletek sorát állítja a teljes elmélet pozíciójába, s ezzel a *pars pro toto* klasszikus hibájába esik, vagyis egy részt tekint egésznek. Ezért s ezzel szemben én azt gondolom, hogy csak az antik demokrácia és a modern demokrácia közti törés osztja meg a demokrácia elméletét (egyes számban), s hogy a modern demokrácia alapvetően „egy”: a liberális demokrácia elmélete. Ez a *mainstream theory* természetesen sok mellékágra oszlik. Az is természetes, hogy a teljes kiterjedésű elméletet a részleges elméletekből kiindulva is lehet támadni: a képviselőt támadhatók a részvétel nevében, a leíró magyarázat az erkölcsi instanciák nevében, a makrodemokrácia a mikrodemokráciák nevében és így tovább. Ez azonban nem változtat azon, hogy a demokrácia egyetlen teljes elmélete, amely egyszerre leíró és előíró, illetve az elmélet gyakorlatba való átültetése is, mind a mai napig a liberális-demokratikus állam elmélete.

#### 1.4. A CSAPDÁK

A demokrácia definiálása – mint talán kezdjük belátni – se nem egyszerű, se nem könnyű vállalkozás. A „demokrácia” szó hosszú diskurzust rövidít, s gondolatmenetünk kifejtése során sokféle csapdát kell kikerülnünk. A legfőbb és állandóan visszatérő csapda a túlzott leegyszerűsítés, ami (Lenin kifejezésével) „gyermekbetegség”. Igaz, hogy a demokrácia eszméjét, amennyire csak lehetséges, egyszerűvé kell tenni, mert mind közül a demokratikus közösség igényli legjobban, hogy elveit és mechanizmusait mindenki megértse. De a túlzott leegyszerűsítésbe akár bele is lehet halni. A problémákat csak úgy oldhatjuk meg, ha felismerjük őket, ha tudunk róluk; a szimplifikáció azonban eltünteti s ezzel súlyosbítja a bajt.

4. A participációs elmélet hívei viszont nem ismerik vagy figyelmen kívül hagyják a konstitucionalista demokráciaelméletet, s ezzel a demokráciát mint állam- és kormányformát. A participacionizmust az 5.6., 6.8. és 8.2. pontban vizsgáljuk.

A leegyszerűsített demokráciaelmélet egyébként nem szükségszerűen egyszerű is, mármint abban értelemben, hogy a „nagy szimplifikációkat” több száz oldalon át is lehet fejtegetni, kidolgozni, cizellálni; s az egyszerű rögeszmét akár pagodává is fejleszthetjük: a tisztességes, beismert szimplifikáció nem nyugtalanít különösebben; a „pagodaszimplicizmus” viszont nagyon is nyugtalanít, s a következő fejezetekben ez lesz a célpontom.

Azt mondtam, hogy a demokráciáról szóló diskurzust csapdák veszik körül. Az első közülük a terminológiai csapda: vita a kifejezésről, a dolog ismerete nélkül. Ezt a szimplifikációt fogom elsőként tárgyalni, mint a szó szerinti vagy etimológiai demokráciaelméletet. A második a „realista” leegyszerűsítés, pontosabban egy rosszfajta realizmus szimplifikációja, amely abban a kijelentésben foglalható össze, hogy csak a valóság számít, az eszmény nem. A harmadik, a „perfekcionista” szimplifikáció ennek épp fordítottja: csakis az eszmény, teljes erővel; egyre nagyobb dózisban. Ezt követően, vagyis a csapdák után az eszmény valósággá alakulását tárgyalom, tehát a „kell” és a „van” helyes viszonyát. Többé-kevésbé mindannyian tudjuk (ez egyébként könnyű), hogy milyennek kellene lennie egy ideális demokráciának, miközben túl keveset tudunk (és bizony ez a nehéz) a lehetséges demokrácia feltételeiről.

A vállalkozás már csak azért is fáradságos, mert mint mondtam, a politikai demokráciával kell foglalkoznunk. A politikai demokrácia pedig, amelyben sok millió ember sokféle akarata egyetlen parancsban összegződik, csak végső, sápadt visszfénye a társadalmi mikrokozmoszokban megjelenő *optimum*-nak. A kis léptékű és a nagy léptékű demokrácia gyakorlata között jókora szakadék tátong. Az emberiség több mint kétezer évig kínlódott azzal, hogy hidat verjen a két part közé; és amikor az elsődleges csoporttól, vagyis a személyesen jelen lévő résztvevők demokratikus kisközösségeitől átlépünk a nagy létszámú, távollévőkbel álló csoportok – vagyis egész népek és nemzetek – demokráciájához, útközben szükségszerűen sok elvész a demokratikus gyakorlat autentikusságát biztosító kellékekből. A demokrácia céljainak szempontjából mind közül a politikai demokrácia működik a legrosszabb feltételek közt; s nem szabad olyasmit követelni a nagy léptékű demokráciáktól, a bonyolult politikai demokráciától, ami a kis léptékű demokráciától elvárható.



## 2. FEJEZET

# Nép és hatalom

„Ha nem a verbális definíciókat nézzük, hanem azt, hogy a többség hogyan használja a demokrácia szót, rá fogunk jönni, hogy annak semmi köze nincs az önkormányzáshoz.”

(JAMES BURNHAM)

### 2.1. A SZÓ SZERINTI DEMOKRÁCIA

Szó szerinti vagy etimológiai demokráciafogalmon a demokrácia szófejtő magyarázatát értem. A demokrácia szó pedig azt jelenti, hogy néphatalom. Ha ez így van – s ez az érv –, a demokrácia az *kell, hogy legyen*, amit a szó mond: olyan politikai rendszer és rezsim, amelyben a nép parancsol. De biztos, hogy ezzel nyomban mindent megmagyaráztunk, minden problémát megoldottunk? Szó sincs róla. Először is, mi a nép? Aztán: hogyan lehet, hogyan kell a népnek hatalmat juttatni?

Hogy a kezdeteknél kezdjük, a mi népfogalmunk a görög *démosz*-ból ered. A *démosz* kifejezést azonban már a Kr. e. V. században többféleképpen értelmezték. A *démosz* szót – egyelőre eltekintve Arisztoteléstől, akinél a szegényeket jelöli – változatos formákban a következő kifejezésekhez kapcsolták: 1. *plethosz*, vagyis a *plenum*, ami a polgárok összességét, 2. *hoi polloi*, ami sokaságot, 3. *hoi pleionesz*, ami többséget, 4. *okhlosz*, ami pedig csöcseléket jelent. A fogalom még bonyolultabb lesz, mikor a görög *démosz* szót a latin *populus*-szal fordítják le, mivel a *populus* a rómaiaknál, de még inkább a középkori értelmezésekben jogi fogalmat, organikus entitást is jelöl.

Aztán a „nép” szó egyes vagy többes számú? Az olasz *popolo*, ugyanúgy, mint a francia *peuple* vagy a német *Volk*, egyes számot vonz: ezeken a nyelveken azt mondjuk például, hogy „a nép uralkodik”. Az angol *people* viszont azt jelenti, hogy „emberek” és többes számot vonz: angolul azt mondjuk, hogy „a nép uralkodik”. S mivel a szavak irányítják a gondolkodást, nem véletlen, hogy az egyes számot vonzó „nép” szó szerves egészt, oszthatatlan általános akaratot sugall, míg a többes számot vonzó *the people* elkülönült tagokból álló sokaság, egyes emberekből álló halmaz képzetét jeleníti meg bennünk. Az egyes szám az egység, a többes szám az elkülönültség képzetét kelti. Mindent összevetve, e fogalomnak manapság legalább hat lehetséges értelmezése van. Eszerint a nép lehet:

1. szó szerint *mindenki*;
2. nagyobb létszám, a *sokaság*;
3. a *köznép*, az alsóbb néposztályok, a proletariátus;
4. szerves és oszthatatlan *totalitás*;
5. a többségi elv korlátozás nélküli alkalmazásával kijelölt rész;
6. a többségi elv korlátozott alkalmazásával kijelölt rész.

Legkézenfekvőbb az első értelmezés, noha tudjuk, hogy ez a „mindenki” valójában soha nem mindenki. A „mindenki” kifejezésen csak az állampolgárokat kell értenünk, vagy minden embert, aki az adott területen él? Ki szavaz tehát: csak az állampolgárok, vagy az állandó lakosok is? Továbbá, amikor azt mondjuk, hogy „mindenki”, mindig beleértjük, hogy kivéve a kiskorúakat (s a kiskorúság meghatározásakor lemehetünk a 21 éves korról 18 évesre, 16 évesre, esetleg még lejjebb; de 4 éves korra soha), a cselekvőképteleneket, a bűnözőket stb. A végén oda jutunk, hogy ez az úgynevezett „mindenki” (az össznépességtől függően) több millióval vagy több tízmillióval kevesebb, mint a szó szoros értelmében vett mindenki, tehát ha ez utóbbit (a szó szerinti mindenkit) tekintenénk népnek, egyetlen létező politikai rendszer sem volna demokrácia.

A második értelmezés, amely szerint a nép a sokasággal azonos, nem ad meg semmilyen demokráciakritériumot. Ha a „sokaság” lenne a „nép”, minden egyes alkalommal külön meg kellene határozni, hogy hány ember teszi ki a népet, azaz mennyi is a „mindenkinek” tekintendő nagyobb embercsoport létszáma. Ilyen népfogalommal soha egyetlen demokrácia sem tudna működni.

Azt mondhatnánk, hogy a harmadik értelmezés konkrét tartalmat ad az első kettőnek. Ha a szó szerinti „mindenki” túl sok lenne, s ha „a sokaság” túlságosan határozatlan és meghatározhatatlan közelítés, akkor miért ne tekintsük népnek a „sovány népet”, az alsóbb osztályokat, illetve marxista változatban, a proletariátust? Ezzel a lehetőséggel szemben két ellenvetés is fölmerülhet. Elvi szinten a népnek a proletariátussal való azonosítása merev kizárást foglal magában: egyszer s mindenkorra „nem népnek” nyilvánítja azokat, akik nem tartoznak a proletariátushoz. Igaz, hogy a polgárok összességéként felfogott nép is „kizár” bizonyos kategóriákat (a szó szerint „mindenki”, mint láttuk, valójában sohasem foglal magában mindenkit), de vagy időlegesen, vagy egyedi és alapos okok miatt zárja ki őket. Itt viszont a kizárás ontológiai jellegű és megváltoztathatatlan, ami elfogadhatatlanná teszi ezt a népfogalmat. A másik, empirikus jellegű ellenvetés szerint, ha eltekintünk is a gyakorlati nehézségtől, amelyet annak meghatározása jelent, hogy ki szegény és ki nem, ki dolgozó és ki nem, ki proletár és ki nem, tény, hogy a mai fejlett társadalmak társadalmi-gazdasági struktúrája már nem piramis formájú. Az indusztriális és a posztindusztriális társadalmak szerkezete inkább olyan határozathoz hasonló, amely közepén a legszélesebb; ez pedig azt jelenti, hogy ezekben a társadalmakban a szegények és/vagy a proletárok vannak kevesebben, míg a nagyobb részt, a sokaságot a fehérgallérosok és a középosztálybe-



liek teszik ki. Ezzel a nép populistának vagy marxistának nevezhető értelmezése magától is a régiségtárba kerül.

Még ennél is elfogadhatatlanabb a demokráciaelmélet számára a negyedik értelmezés, amely szerint a nép egyetlen, oszthatatlan totalitás. Hozzá kell azonban tennünk, hogy bár a középkori *populus* koncepció is, a romantika *Volk* fogalma is az „organikus” társadalomfelfogások közé sorolható, e kettő mégsem azonos. A középkori organikus szemlélet, amely egyébként a francia forradalomig, illetve az első ipari forradalomig fennmaradt, korporatív jellegű volt: a testületek szűk falai közé zárta az egyént, amelyek gátolták a mozgását, de egyben védelmet is nyújtottak neki. A romantika organikus szemlélete viszont valóban totalizáló és feloldó: ebben a felfogásban az egyén beolvad a „néplélekbe”, a *Volkgeist*be vagy *Volkseelé*be, s feloldódik a történelem személytelen folyamában. Tehát a „szerves egygyolvasás” képzelete, amely a nép oszthatatlan totalitásként való felfogásához vezet, a romantika találmánya; a nép képzetének ez a változat legitimálta a XX. század totalitarizmusait.<sup>5</sup> A totalitás nevében és a „mindenki egy emberként” formulájának fedezék alatt külön-külön mindenkit el lehet taposni, el lehet nyomni.

Az utolsó két jelentésben a nép egyfajta operatív egység, amelyet saját döntési szabályai alakítanak ki. Tehát: a nép az abszolút (korlátlan) többségi elv értelmében olyan módon dönt, hogy a nagyobb rész „mindenkinek” számít, a kisebb rész „senkinek”; a mérsékelt (korlátozott) többségi elv elfogadása esetén pedig úgy, hogy a felülkerekedő többség tiszteletben tartja a kisebbséget. A népet mindkét szituációban pontosan könyvelik, de a két eset azért nagyon különböző. S mivel ezek olyan operatív népfogalmak, amelyek ténylegesen összekapcsolják a *démoszt* és a *krátoszt*, fontos, hogy pontosan értsük és alaposan megvizsgáljuk őket.

## 2.2. A TÖBBSÉG ÉS A KISEBBSÉGEK TISZTELETBEN TARTÁSA

Hangsúlyozom, hogy itt *döntési* s nem *választási* kritériumról van szó. Egy dolog a választás, és más dolog a döntés; a döntés területe pedig összehasonlíthatatlanul kiterjedtebb, mint a választásé. Az a nép, amely a korlátozás nélküli többségi elv szerint dönt, az esetek többségében olyan testület, amely a népet reprezentálja, s amely a maga többségében az őt megválasztó nép többségét tükrözi. A többségi elv korlátok nélküli alkalmazása szerint meghatározott nép tehát egy többségre és egy kisebbségre oszlik, s az előbbi mindent megnyer, az utóbbi mindent elveszít. Ez az elv a többség számára lehetővé teszi, hogy ha úgy akarja, ellehetetlenítse a kisebbséget (vagy kisebbségeket); ez pedig megengedhetetlen.

5. Rousseau általános akarata, mint a 9.3. pontban látni fogjuk, posztmedievális, de még preromantikus koncepció, vagyis Rousseau népfogalma külön eset.



Kitűnően ragadja meg a lényegét Kelsen (1966, 12), mikor így ír: „Már az sem kizárólag a saját akaratának van alávetve, aki a többséggel szavaz. Ezt akkor veszi észre, ha megváltozik a véleménye”; ugyanis „ahhoz, hogy ő, az egyén újra szabad legyen, többséget kellene találnia új véleménye mellett”. Hozzáteszem: ha a kisebbségek védelme nincs biztosítva, nem is találhat többséget új véleménye mellett, mert mikor valaki „többségi” véleményét kisebbségben levő nézetre cseréli, nyomban azok sorába kerül, akiknek nincs joguk érvenyt szerezni a saját véleményüknek.

Drasztikusabb megfogalmazásban: nem csupán arról van szó, hogy ha nem tartják tiszteletben a kisebbség szabadságát, az *első* választás egyszer s mindenkorra elkülöníti a szabadokat (akik saját akaratuknak engedelmeskednek) és azokat, akik a továbbiakban nem lesznek szabadok. Hanem arról is, hogy a szavazás pillanatában azoknak a szabadsága is megszűnik, akik a többségi vélemény mellett voksoltak, mert gyakorlatilag nincs lehetőségük véleményválttatásra. Ezért az a bizonyos első választás lesz az egyetlen valódi választás; minden következő kénytelen lesz ennek kimenetelét megismételni. Tehát mindig csupán szavazás lesz, amely újra és újra megerősíti a demokrácia első választásának pillanatában kifejezésre juttatott többségi akaratnyilvánítást.

Ez persze *reductio ad absurdum*, de csak azért az, mert a mi demokráciáink megengedik a disszenzust: miközben a többségre bízják a kormányzást, az ellenzék jogát is biztosítják. Azért válaszolhatjuk Rousseau-nak, hogy az állampolgár nemcsak az első választás pillanatában szabad, hanem mindig, mert többségi véleményéről bármikor áttérhet a kisebbségi véleményre. E „véleményválttatási” lehetőségben gyökerezik a szabadságunk gyakorlása, mégpedig folyamatos és tartós gyakorlása. Jól átgondoltan írta tehát Lord Acton (1955, 56): „Hogy egy ország valóban szabad-e, az legbiztosabban a kisebbségek által élvezett biztonság mennyisége alapján ítéltethető meg.” Hasonlóan jól átgondoltan állította Ferrero (1947, 217), hogy „a demokráciákban az ellenzék ugyanolyan létfontosságú szerve a népszuverenitásnak, mint a kormány. Az ellenzék felszámolása a népszuverenitás felszámolását jelenti.”

Az érvelés lényege tehát az, hogy a többségi elv korlátozás nélküli alkalmazása olyan gépezetet hoz működésbe, amely rögtön el is akad. A többségi elv alkalmazása szélsőséges esetben azt jelenti, hogy a szavazók 51 százaléka lesz a „nép”, s ez a ráadásul saját első választásának fogságába esett 51 százalék a szavazók 49 százalékát fosztja meg az akaratérvényesítés lehetőségétől. Ebből az következik, hogy a demokrácia nem egyszerűen (s túlzottan egyszerűen) a *majority rule*, a többségi elv alkalmazásából áll, s hogy a demokraciameletnek, még ha ez a türelmetleneknek nem tetszik is, szükségszerűen a mérsékelt többségi elvhez kell eljutnia. Eszerint a többség bizonyos *korlátozásokkal* jogosult akaratának érvényesítésére, vagyis tiszteletben kell tartania a kisebbségek szabadságát és jogait. Igen, de hogyan? Hogyan lehet ténylegesen korlátozni olyasvalaki hatalmát, akinek egyébként minden joga megvan rá, hogy gyakorolja?

Erre a kérdésre tudunk válaszolni; de nem az etimológiai értelemben vett

demokráciaelmélet keretei között. Úgy értem, hogy az a nép, amelyet a többségi szabály jogosít föl parancsolásra, hatalmát annyiban gyakorolja „meghatározott korlátozásokkal”, amennyiben a népakarattól teljesen idegen elemek is belépnek a játékba.

### 2.3. A TÖMEGTÁRSADALOM

Itt az ideje, hogy vessünk egy pillantást történeti alakulásában magára a valószínű népre is. Akiknek állandóan ott van a száján a „nép” szó, ritkán fejtik ki, hogy miről is beszélnek. Burdeau (1952, IV:112) jegyezte meg, hogy sokan szentségtörésnek érzik, ha valaki nem rózsaszínű fátyolon át tekint a népre, „szentségtörésnek, mert a népet a politikai értékek panteonjában hatalmától elválaszthatatlan titok burkolja”. Nos, ezt a szentségtörést kell elkövetnünk.

Amikor a görögök kitalálták a demokráciát – a *démokratia* kifejezés Hérodotosznál bukkan fel először –, a szóban forgó *démosz* a *polisz* polgáraiból állt, tehát egy olyan kisváros polgáraiból, amely valóban közösség, valóban *Gemeinschaft*<sup>6</sup> volt. Csakhogy ma már nem létezik az a nép, amely a *poliszban*, a kommunákban és – mint harmadik, majd negyedik rend – még az 1789-es forradalom idején is a történelem színpadára lépett. Az a nép vagy a városközösségeken belül öltött testet és nyert konzisztenciát, vagy az *ancien régime*-beli merev és minuciózus jogkör- és privilégiumrendszer meghatározta térben. Mindebből azonban semmi sem maradt. A korporatív struktúrák és a rendi szerveződés felbomlott, s így a kinek-kinek saját rendjéhez illő életet előíró to-mista elv is érvényét veszítette. Ezzel párhuzamosan pedig a „nép” szó mindinkább valami alaktalan halmazt jelöl, amely szöges ellentéte a romantikusok által istenített szerves egésznek.

Egy új entitás új nevet igényel; s valóban, egy ideje „tömegekről”,<sup>7</sup> tömegemberről és tömegtársadalomról hallani.<sup>8</sup> Akkor tehát „tömegnépet” kellene mondanunk? Ezeket a fogalmakat minden oldalról sokféleképpen támadták és minden irányban félremagyarázták, ezért mielőtt megválasztjuk az elneve-

6. Tönnies (1887, 1983) állította szembe először a *Gemeinschaft* és a *Gesellschaft* fogalmát, azaz a közösséget és a társadalmat mint szerződés jellegű (konvencionális) kapcsolatok személytelen hálózatát. A „közösséget” itt az általa megjelölt erős jelentésben értjük.

7. A terminus Franciaországban, az 1830. és az 1848. évi forradalom közti években került be először a politikai szóhasználatba, és a népességnek azt a részét jelölte, amely nem tartozik a rendekbe. Fiatalkori írásaiban, azaz 1848-ig Marx is tömegekről beszélt; később azonban – egységet és osztálytudatot tulajdonítva nekik – proletariátusnak nevezte őket.

8. A „tömegember” kifejezés Ortega y Gasset (1930, 1995) *A tömegek lázadása* című művével kerül előtérbe. Ortega a tömegember kifejezéssel nem az alsóbb osztályok szülöttét jelöli, hanem egy „közönséges életet” élő, „elkényeztetett gyerekekre” hasonlító új embertípust. Ez kulturális és morális nézőpontú karakterológiai konstrukció; a „tömegtársadalom” etikai-politikai elméletéhez tartozik, amit itt nem tudok részletezni; de Ortega korrekt értelmezéséhez és értékeléséhez lásd Pellicani (1978).



zést, írjuk le a dolgot. Kérdésünk az lesz, hogy melyek azok az új elemek, amelyek átalakítják és meghatározzák a mai társadalmak életformáját.

Az első ilyen elem a méret, a nagyságrend megváltozása. A téren gyűlésező athéniak ötezernél kevesebben voltak, általában körülbelül feleannyian. A középkori kommunák is ebbe a nagyságrendbe tartoztak, és így tovább, egészen „kis városig”, amely a rousseau-i változatban lehetett demokrácia. A népesség azóta hihetetlen gyorsasággal tízezerszeresére, sőt százezerszeresére nőtt: már nem kis városban élünk, hanem óriási városban, *megapoliszban*. És a megalopoliszban él, mondta Riesman (1956), a magányos tömeg. Itt élünk, egymás hegyén-hátán, magányosan és elszemélytelenedve.

A második elem a változás felgyorsulása. A modern világ olyan szédületes történelmi sebességgel változik, hogy rövid életpályánk végén, öregkorunkban nem találjuk azt a világot, amelyet gyerekkorunkban megismertünk; s egy ilyen változó valóságban az embernek sem ideje, sem módja nincs, hogy tartósan berendezkedjen. Éppen azért fohászkodunk ma olyan állhatatosan társadalmi integrációért, azért vágyunk annyira arra, hogy valamilyen közösségbe kerüljünk és „tartozunk valahová”, mert társadalmunk mélységesen dezintegrált, s ha az ember elveszti természetes társas kötődéseit, elidegenedettnek és „gyökértelennek” érzi magát. Még ha ez a változás tulajdonképpen javulás is, az elgyökértelenedés megmarad. Megmarad azért is, mert a történelem felgyorsulását sosem látott földrajzi mobilitás kíséri. A szolgáltatások és a hivatalok világában egyre kevesebben halunk meg ott, ahol születtünk. A modernizáció örökös költözködés is, egyik lakásból a másikba, egyik városból a másikba; s a költözködés a barátok, az ismerősök és a bizalmas szomszédi viszonyok elvesztésével jár.

Vegyük azonban észre, hogy a gyökerek elvesztése gyakran béklyóktól való szabadulás is. Nem kell túlságosan idealizálni a régi szép időket. Nem voltak azok olyan szépek. Ettől függetlenül, a „nép” szó ma atomizált, szétesett, változékony entitást jelöl: olyan anómiás társadalmat, amely elvesztette az elsődleges csoportok támasztékát. Ha a tömegnép kifejezést így értelmezzük, akkor nevezhetjük így is. Amíg megmaradunk a tömegtársadalom *szociológiai* elméleténél, a diagnózisok nagyjából hasonlóak. Sokkal több a vita a tömegtársadalom *politikai* elmélete körül. Korunkban a tömegek „belépnek a politikába”. De hogyan lépnek be? Hogyan tükröződik a társadalom e formája, legyen az jó vagy rossz, a politikai közösség működési módjában? Kornhauser (1959) összefoglaló formulája szerint a tömegtársadalom könnyen mozgósítható és manipulálható társadalom. A tömegember elszigetelt, sérülékeny, s ezért mindenre könnyen kapható; viselkedése két szélső pólus, a hiperaktivitás és az apátia között ingadozik. Ebből következően „a tömegtársadalomra jellemző személyiség típus nemigen lehet támasza a liberális demokrácia intézményeinek” (112).

Nem akarok nagyon belemenni ebbe a témába; itt elegendő, ha leszögezzük, hogy a görög *démoszra* hivatkozó etimológiai demokráciafelfogás egy ma már nem létező entitásra alapozott építmény. Nos, hogy nevezzük akkor a lé-



tező formációt: demokráciának vagy inkább „masszokráciának”? Minden valószínűség szerint továbbra is demokráciát fogunk mondani; s ez rendben is van, feltéve hogy a „valóságos” nép nem kiközösítéssel védett, misztériummá tett család.<sup>9</sup>

## 2.4. A NÉP HATALMA A NÉP FELETT

Eddig csak a néppel foglalkoztunk, amely mint láttuk, nem éppen egyszerű fogalom. Az igazi – a demokrácia etimológiai felfogása számára legyőzhetetlen – nehézségek azonban akkor kezdődnek, mikor össze kell kapcsolnunk a nép és a hatalom fogalmát.<sup>10</sup> A hatalom problémáját nem annyira a névleges tulajdonlása képezi, hanem a *gyakorlása*. A hatalom ténylegesen azé, aki gyakorolja, aki a hatalom emeltyűi mellett áll. Hogyan birtokolhatja a nép, értelmezzük bárhogyan is e kategóriát, ténylegesen azt a hatalmat, amelyet deklaráltan neki tulajdonítanak?

Könnyű belátni, hogy a néphatalom problémája egyáltalán nem oldódik meg azzal, hogy a hatalom birtokosának a népet kiáltják ki. A népszuverenitás elve már a középkorban felbukkan: a fejedelemnek azért volt joga törvényt hozni (vö. például Ulpianus: *Digesta*, I, 4,1: *quod principi placuit, legis habet vigorem*), mert a nép ráruházta ezt a hatalmat. Milyen címen történt ez az átruházás? Az uralkodó értelmezés szerint, amely előbb a császárságot támogatta az egyház ellenében, utóbb pedig az abszolút monarchiát erősítette, a nép és a fejedelem közt eredendő *translatio imperii*, azaz visszavonhatatlan átruházás jött létre (nem pedig egyszerű, visszavonható *concessio*). Ezért az *omnis potestas a populo* elve, vagyis hogy minden hatalom a néptől ered, valójában minden hatalomtól megfosztja a népet.

Igaz, hogy a középkori doktrína a képviselet fikciója révén lassacskán hivatott a hatalom jogcím szerinti birtoklása és tényleges gyakorlása közé. A képviselet valóban csak fikció volt, mert a középkori doktrína nem tartotta fontosnak azt a tényt, hogy a képviselőknek nincs vagy alig van választójuk: a képviselet *praesumptio juris et de jure* (megdönthetetlen jogi vélelem) volt, azaz ellenkezőjének bizonyítására nem volt lehetőség. Azt pedig könnyen elképzelhető, mit ér az ilyen vélelmezett képviselet.

Ezek után érthető Rousseau mérhetetlen ellenszenve a képviselet iránt, s az is, miért fordította meg úgy a képletet, hogy a választás nélküli képviselet helyére a képviselet nélküli választás elve került. A rousseau-i demokrácia vá-

9. A nép „misztériumát” itt abban az összefüggésben vizsgáljuk majd (lásd 5. fej., hogy mit tartalmaz s hogyan formálódik a közvélemény).

10. Mikroszinten a „hatalom” két szubjektum közti (aszimmetrikus) viszony, ahol János „idézi elő” Péter magatartását (hatalma van Péter felett) abban az értelemben, hogy Péter saját meggyőződéséből vagy magától nem csinálná azt, amit csinál. Itt, makroelméleti szinten azonban a „hatalom” általánosabban és elvontabban értendő: mint kényszerítési képesség, mint erőfölény.

lasztja ugyan tisztségviselőit, de nem avatja őket felkent képviselőkké, a nép pedig nem fosztja meg magát a hatalom gyakorlásától (*A társadalmi szerződésről*, III, 15). Rousseau megoldása persze nem old meg semmit, s ő maga is kijelenti, hogy csak kis méretekben, nagyon kicsi köztársaságok esetében megvalósítható. Az viszont igaz, hogy ha valaki átruházza hatalmát, az el is vesztheti.<sup>11</sup> A XX. századi történelem bőségesen igazolta: ahogy a választók nélküli képviselet kétséges, ugyanúgy a választás sem lesz több, mint a hatalom gyakorlásáról való periodikus lemondás, ha nincsenek bizonyos garanciák, ha nem biztosítják a szabadságához szükséges feltételeket. Ha a „vélelmezett” képviselet misztifikáció, a „választék nélküli” választás csalás.

Megint csak azt látjuk, hogy az etimológiai demokraciáelmélet úgy oldja meg a problémákat, hogy nem vesz tudomást róluk. A modern demokratikus rendszerek különféle választási mechanizmusokra, a hatalom képviseleti átruházására és a többségi elvre épülnek (a mandátum azt illeti, aki több szavazatot szerez, s az irányít, aki több hellyel rendelkezik a parlamentben). Ez annyit jelent, hogy népnek elsősorban az a rész számít, amely az egyes választásokon a győztes többséget alkotja, hogy a hatalom fogalmának korlátozott értelmében számít ennek; s hogy a konverziós mechanizmusok sora egyre távolabb viszi a kormányzást a kormányzottaktól. Senki sem tudja, hogyan lehetne másként felépíteni egy működőképes demokratikus rendszert. Ezzel azonban kiléptünk a „néphatalom”, vagyis az etimológiai értelemben vett demokrácia köréből, hogy most már alkotmánytechnikai problémának tekintsük a demokráciát. A demokrácia csak úgy valósulhat meg, ha a hatalom jogcím szerinti birtoklása és tényleges gyakorlása elválik egymástól; a demokrácia szó jelentése azonban se nem jelzi, se nem implikálja azokat az instrumentális, procedurális és jogi fogásokat, amelyek ezt lehetővé teszik.

A „néphatalom” – hadd jegyezzük itt meg – elliptikus, kihagyásos kifejezés. Meghatározatlan marad benne a politikai folyamat, hiszen a hatalmat valaki fölött gyakorolják; a kormányzás kormányzottakat feltételez. Néphatalom, de *ki fölött?* A kifejezést így kell kiegészítenünk: a demokrácia néphatalom a nép fölött, benne a nép kormányozza a népet. Így viszont a probléma egész másként alakul: ebben az esetben a hatalom ellenőrzése nagyobb hangsúlyt kap, mint az átruházás. Ha hiányzik a kontroll, ha a hatalomátviteli folyamat során az ellenőrzöttek kikerülnek az ellenőrök kontrollja alól, akkor fennáll a veszély, hogy a nép *fölötti* kormányzásnak semmi köze sem lesz a nép általi kormányzáshoz.

Tehát a döntő kérdés: hogyan lehet megakadályozni, hogy a hatalom demokratikus jogcíme autokratikus hatalomgyakorlást leplezzen és legitimál-

11. Considérant (1850, 13–15) tökéletes rousseau-i ortodoxiával írta: „Ha a nép átruházza a szuverenitását, lemond róla. Nem kormányozza magát többé, kormányzottá válik. Nép, ruházd át a szuverenitásodat! Így szuverenitásoddal Saturnus sorsának ellentéte történik majd: gyermeke, az átruházás falja föl.”



jon? Nos, erre a kérdésre a „szó szerinti demokrácia elmélete” nem tud válaszolni. A demokrácia egész gépezetének gyenge pontját a hatalom transzmissziós szíjái alkotják, ezt pedig az etimológia optikája nem érzékeli. A választás és a képviselet valóban olyan eszközök, amelyek nélkül a demokrácia nem valósulhat meg; csakhogy épp ezek jelentik Achilles-sarkát is: minthogy a választások nem szükségszerűen szabadok, s a képviselet sem szükségszerűen valódi. Hogyan orvosolhatjuk, hogyan előzhetjük meg ezt az eshetőséget? A válasz biztosan nem az, hogy a népszuverenitás majd magától megoldja.

Az az igazság, hogy egy csupán a néphatalom fogalma körül forgó elmélet kitűnően megfelel az autokratikus hatalom elleni küzdelem céljára, ha azonban már legyőztük az ellenséget, nem egyszerűen az a teendőnk, hogy minden hatalmat elveszünk az egyeduralkodótól, hogy a másik félnek, a népnek juttassuk. Egy ilyen politikai fordulatban csak a hatalom jogcím szerinti birtokosa változna, a hatalom gyakorlása még nem, vagy nem szükségszerűen. Persze szigorúan véve, ha a hatalomnak valóban a népet kell illetnie, akkor a hatalom népen kívül helyezésének minden formája megengedhetetlen. A szó szerinti értelemben vett demokrácia csak állam nélküli s természetesen az államot helyettesítő vagy azzal egyenértékű intézmények nélküli társadalom lehet. A hatalom akkor a népé, ha a nép maga gyakorolja, vagyis ha nem mások vagy nem máshol gyakorolják.

Félő azonban, hogy ilyen demokrácia soha nem jön létre. Tekintve egy *politeia* jelenlegi méreteit, a nép mindinkább olyan birtokos, amely praktikus szempontból nem az, azaz saját maga nem gyakorol kormányzati hatalmat. A modern demokráciák viszont léteznek, s ezek nem jövőbeli demokráciák, és megérdemlik a demokrácia nevet. S éppen azért léteznek, mert megértettük, hogy létrehozásuk problémája pontosan ott kezdődik, ahol az etimológiai diskurzus véget ér.

## 2.5. A DEMOKRÁCIA MINT LEGITIMITÁSELV

Fontosnak tartottam leszögezni, hogy ha egy demokráciát összemérünk a fogalom etimológiai definíciójával, s nem találunk pontos megfelelést, akkor a hiba a definícióban van, nem a valóságban. Ezzel azonban nem azt állítjuk, hogy a szó szerinti jelentésnek nincs is jelentősége: nem foglalja ugyan magában a demokráciáról szóló teljes diskurzust, de azért megnyitja és bevezeti. „A hatalom a népé” kijelentés a hatalom *forrásaira* és *legitimítására* vonatkozó felfogást rögzíti. Ennélfogva a hatalom a demokráciában csak akkor legitim, ha letről kap felhatalmazást, ha a népakarat emanációja; konkrétan pedig: ha és amennyiben szabad beleegyezésen alapul.

A demokrácia kifejezés – mint a hatalom forrásaira és legitimáló jogcímére vonatkozó elmélet – jelzi, lényegében mit követelünk meg és mit várunk el egy demokratikus rendszertől. Ha azt mondjuk, hogy demokrácia, nagyjából

olyan társadalomra gondolunk, amely szabad – azaz nem nyomja el valamilyen diszkrecionális és ellenőrizetlen politikai hatalom, s nem uralja valamilyen szűk és zárt oligarchia sem –, amelyben a kormányzók „felelősek” a kormányzottaknak. Ott van demokrácia, ahol nyitott társadalom van, ahol alapvetően úgy fogják föl kormányzók és kormányzottak viszonyát, hogy az állam áll a polgárok szolgálatában és nem a polgárok az államében, hogy a kormány van a népért és nem fordítva.

Lincoln 1863-as gettysburgi beszédében olyan formulával jellemezte a demokráciát, amely látszólag tökéletesen kifejezi a demokratikus kormányzás szellemét: *government of the people, by the people, for the people*. Jelzésértékű, hogy Lincoln szavait nem lehet (egész pontosan) megérteni. Szó szerinti fordításban így hangzik: a *nép* kormányzása, a *nép által*, a *népért*. Nos, világos? Első pillantásra igen. De csak első pillantásra.

Ugyanis a *nép* kormányzása jelentheti azt is, hogy a *nép* maga kormányoz; de jelentheti a fordítottját is, vagyis hogy a *nép* a kormányzás tárgya, tehát a *népet* kormányozzák, a *nép fölött* kormányoznak. Ha pedig a *by the people* kifejezést nézzük, valódi homályt találunk, mert milyen értelemben a *nép által*? Talán a *nép révén*? Vagy inkább a *nép részéről*? Esetleg: a *néppel*? Végül „a *népért*” sem problémamentes. Az persze egyértelmű, hogy *nép érdekében*, a *nép javára* való kormányzást jelent, de ugyan ki jelentené be, hogy a *nép* kárára kormányoz? Noha a kifejezés világos, nem feltétlenül demokráciára utal, s a zsarnok lesz az első, aki használja. Az az igazság, hogy az aforizma azért idézi a demokráciát, mert Lincoln mondta.<sup>12</sup> Próbáljuk meg képzeletben például Sztálin szájába adni, s rá fogunk jönni, hogy ez a legkevésbé sem abszurd ötlet. Sztálin ezt a mondást minden további nélkül aláírta volna. Úgy értette volna: a *nép* kormányzása azt jelenti, hogy az ő (Sztálin) kormányzásának tárgya a proletariátus, s hogy ő (Sztálin) a *nép révén* kormányoz, a *népért*, azaz a proletariátus érdekében. Tehát Lincoln aforizmája stilisztikai hevülete, költői lendülete miatt vonzó ugyan, de mint mondtam, pontos értelmezése lehetetlen: jelentése nem elég pontos, nem lezárt.

Van aztán, aki azzal a formulával „zárja le”, hogy a *népnek* mindig igaza van. Biztos, hogy rendben lesz így? Gondoljuk végig: ha túlhatjuk a formulát, ha úgy olvassuk, hogy *vox populi, vox Dei*, erre aki akar, egyszerűen azzal vághat vissza, hogy *vox populi, vox diaboli*. Itt azonban a probléma a demokrácia „megalapozása”, a legitimitás pedig nem *igazat* ad valakinek, hanem *jogot*. A *népnek* nem abban az értelemben van mindig igaza, hogy soha nem téved, hanem abban az értelemben, hogy *joga van tévedni*, s hogy a tévedés joga megilleti azt, aki saját ügyében, saját rovására téved. S ez rendben is van így.<sup>13</sup>

12. Érdemes megemlíteni, hogy Lincoln gettysburgi beszédében nem állította, hogy definiálja a demokráciát. Explicit meghatározása az 1861. áprilisi kongresszusi beszédében így hangzott: „a *nép* kormányzása, magának a *népnek* a *részéről*”. Egyszóval önkormányzat.

13. A legitimitás témájára a 7.4. és a 7.5. pontban, a demokrácia antitézise és az autokrácia kapcsán még visszatérünk.



### 3. FEJEZET

## A realizmus kérdése

„A politika legyen realista; a politika legyen idealista; két elv, amely igaz, ha kiegészítik egymást, hamis, ha külön-külön alkalmazzák őket.”

(BLUNTSCHLI)

#### 3.1. MACHIAVELLI ÉS A „TISZTA POLITIKA”

Miután többé-kevésbé rögzítettük a demokrácia szó jelentését, meg kell néznünk, hogy mi a kifejezés jelölete, „tényleges valósága”. Aki pedig a tényekre tekint, az „realista”: olyan megfigyelő, aki a valóságot vizsgálja, s nem érdeklí az eszmény. Ezzel még nincs is baj, sőt. Machiavelli (saját kifejezése szerint) a „tényleges valósággal” foglalkozott, s éppen így fedezte fel a politikát. Maga a kifejezés azonban olyan fogalomsor kiindulópontja lett, amelynek tagjai látszólag ugyan egymásból erednek, mégis gyökeresen megváltoztatják a diskurzust. A sor a *realizmussal* kezdődik, ezt követi a *realista politika*, onnan pedig a *tiszta politika* fogalmáig vezet az út. S én mégis azt állítom, hogy ezek a látzat ellenére nagyon különböznek egymástól, s hogy az elsőből nem lehet levezetni a harmadikat.

Kezdjük Machiavellivel s azzal a régi témával, hogy mi az, amit ő is mondott; s mi az, amit értelmezői adtak szájába. Machiavelli a modern kor első *leírójaként* alapozta meg a politika autonómiáját: a „tényleges valósággal” foglalkozott, ami azt jelenti, hogy közvetlen megfigyeléshez folyamodott, s minden szépítgetés nélkül regisztrálta, hogy a politika nem engedelmeskedik a morálnak. Természetesen Machiavelli értelmezésénél, helyesebben aktualizálásánál mindig szem előtt kell tartanunk, hogy megfigyeléseit a reneszánsz fejedelemségek kialakulásakor tette, vagyis az a politikai mikrokozmosz, amelyre vonatkoztak, egyáltalán nem hasonlítható össze a miénkkel, többek közt azért sem, mert abban az időben a fejedelem maga volt a politika.

Rögzítsük is nyomban azt a disztinkciót, amely egy apró nyelvtani változtatással lényeges fogalmi eltérést fejez ki: a politikus és a politika, a főnév és a(z elvont) főnevesülés különbségéről van szó. A *politikus* egy személy, és a politikus személyekről egész tipológiát lehet összeállítani, egyik oldalon a „realista”, a másikon az „idealista” politikussal. Ezt úgy kell értenünk, hogy vannak hideg-

fejű, elvtelen politikusok, akik csak a hatalmi érdekekkel és számításokkal törődnek, más politikusok ellenben állandóan a követett eszményiségen tartják a szemüket. A *politika* viszont folyamat, amely hosszú távú is lehet, nagyon sok embert érint, és – legalábbis manapság – megkívánja csatlakozásukat és részvételüket.

Ha tehát Machiavelli találmánya az, hogy a politika és a morál két külön dolog, ebből a premisszából csak annyi következik, hogy a politika morálisan indifferens; ez azonban még messze van attól a feltételezéstől, hogy létezik tiszta politika. Miután rögzítettük, hogy mi *nem* politika, azt is meg kell határoznunk, hogy mi *az*: abból pedig csak zavar keletkezhet, ha a „tisza” politikus, Machiavelli fejedelmét azonosítják valamiféle „tisza” politikával. Nem: az előbbi léte még nem bizonyítja, hogy az utóbbi is létezik.

Mit kell értenünk „tisza politikán”? Egyszerűen realista politikát? Vagy *Machtpolitikot*, hatalmi politikát is? Bár e három kifejezés egymással felcserélhetővé vált, ettől a realista politika és a hatalmi politika maga még nem lett azonos, a tiszta politikától pedig mindkettő különbözik. Egy megfontolt realista politikus bizonytalansággal őrizkedik attól a hibától, hogy lebecsülje az ő szempontjából „tisztátalan” elemeket, ha politikáját sikeressé teszik. Az igazi politikus ugyanis tudja, hogy az eszme is erő, az eszmény is fegyver, és – mint Machiavelli mondta – az államnak a miatyánk is hasznára válik. Ugyanez a hatalmi politikára is áll. A *Machtpolitik* nem egyszerűen a nyers hatalom diktálta politika; bizonyos *ethosz* táplálta politika is. A *Machtpolitik* valójában a *Sittlichkeit*, a hegeli „felsőbb moralitás” szellemében születik, de esettől függően merít nacionalista, rasszista, imperialista, osztály- vagy akár újjászületési eszményekből is. Szó sincs tehát arról, hogy a hatalmi politika mint olyan eltekintene az értékektől; éppen csak más értékeket (vagy nem értékeket) fogad el. De ha ez így van, mi marad a tiszta vagy realista politikából? Ha nem a *Machtpolitik* a tartalma, akkor mi? Szerintem semmi. „Tiszta” politikus csak addig van, helyesebben addig volt, míg a politika teljes egészében egybeesett a fejedelem hatalmával. Mióta azonban a politikus és a politika nem azonos, a „tisza politikus” nem folytat tiszta politikát.

Most pedig nézzük a „realizmus” fogalmát, a lánc első szemét. Tehát mi a realizmus? Szemben a liberális, a demokrata vagy a szocialista stb. politikával, a politikai realizmus nem *politikai nézet*. A politikai realizmus szigorúan véve csak a politikai nézetek alkotórésze, amennyiben közös informatív előfeltételük: minden leíró állítás – ha pontos – valójában „realista” állítás.

Mégis tény, hogy napjainkban a realisták és a demokraták szemben állnak egymással, s ez már jó ideje így van: az előbbieket kigúnyolják a demokraták „idealizmusát”, az utóbbiak pedig demokráciaellenesnek nyilvánítják az úgynevezett realista iskola nézeteit. Tisztázzuk a kavarodást, hogy e megkerülhetetlen kérdésben világosan lássunk.



### 3.2. REALIZMUS ÉS ÉRTÉKEK: CROCE, MOSCA, PARETO ÉS MICHELS

Benedetto Croce esete példázza a legjobban, hogy realisták és demokraták viszállya milyen szerencsétlenül alakult, s milyen súlyos következményekkel járt. Ha a liberális Olaszország szinte ellenállás nélkül adta meg magát a fasiszmusnak, azt többé-kevésbé a realisták és a demokraták megosztottsága is okozta, hogy a szerencsétlenül megosztott két tábor aztán ismét egyesüljön, de már túl későn, az elvesztett szabadság visszaszírásában.

Croce mindig is Machiavelli csodálója s a Bismarckban testet öltött *Realpolitik* híve volt. Ez készítette arra, hogy kíméletlen vitába szálljon a demokrata „retorikával” és „képmutatással”, hogy dühödten keljen ki Igazságosság és Emberiesség istennők sziréndala ellen (Croce 1917, XIV). Mivel pedig demokrata oldalon valóban volt retorika és képmutatás, nem mondhatjuk, hogy a vádló nagyot tévedett. Ez az egész azonban oda vezetett, hogy az első világháború végén már szinte senki sem hitt a Giolitti-féle olasz demokráciában: nem hittek benne, akik a szocialista szónoklatokra hallgattak, de nem hittek azok sem, akik ősi katolikus neheztelessel tekintettek az egységes olasz államra, továbbá a hangoskodók sem, s a Risorgimento hagyományának örökösei sem, lásd éppen Crocét. Croce később bevallja, hogy „meg sem fordult a fejében, hogy Olaszország kiengedheti kezéből a szabadságot, amelynek megszerzése annyi erőfeszítésbe került, s amit generációja örök érvényű vívmányként tartott számon” (1951, 1172). Ez azt jelenti, hogy 1896–1924 között Croce abban a tévhitben volt, hogy a liberális demokrácián belül hivatkozik a politikai realizmusra (ami olyannyira megengedhető lett volna, hogy a későbbi liberális Croce nem is tartotta szükségesnek, hogy tagadja), mégis a demokrácia ellenében idézte meg.

Akkor hát mi a helyes viszony a realizmus és értékválasztásaink, például a liberalizmus, a demokrácia, a szocializmus stb. között? Mint mondtam, egyetlen politikai közösséget sem lehet kizárólag előíró-idealista, illetve empirikus-realista módon szemlélni. Ha tehát az a (helyesen értelmezett) realizmus, amely bármilyen etikai-politikai berendezkedés *ténybeli előfeltételeit* mérlegeli, akkor a realizmus ott áll meg, ahol a liberalizmus, a demokrácia és a szocializmus kezdődik; mégpedig azért, mert ezek a rendszerek úgy jönnek létre, hogy az eszményt a valóságba, a *kell*t a *van*ba ültetik át. Mindez kézenfekvőnek tűnik, mégis sokak figyelmét elkerüli, mint ahogy Crocét is. Hogy miért? Mert Croce s általában az idealista filozófia szerint a „*vant*” és a „*kell*t” dialektikus ellentétbe kell állítani, és egységre kell hozni. Croce pedig a dialektika félhomályában rosszul választotta el egymástól, majd rosszul egyesítette a „*vant*” és a „*kell*t”; s ez lett egész politikai filozófiájának gyenge pontja.

Gondolkodásának 1924-ig tartó első szakaszában úgy vélte, hogy a politika a maga „realitásában” tisztán etikai-politikai probléma. Ezért a realizmust

nem a liberális demokratikus rendszer szükségszerű tartozékának, hanem antitézisének tekintette. Bár később megváltoztatta véleményét, s második, liberális korszakában gondolkodása a „morális eszményként” felfogott Szabadság körül forog, az eredeti rossz disztinkció mégis megakadályozta, hogy jó egyiséget hozzon létre.

S valóban, Croce liberalizmusában a „realista” és az „etikai” vonal egymás mellett fut, de sosem olvad egybe. E liberalizmus ugyanis tisztán, kizárólag etikai kategóriákban fogalmazódik meg: „etikai liberalizmus” ez, mint ő maga is nevezte. Ezt az etikai liberalizmust pedig nem alátámasztja és megtölti, hanem kiüresíti és meggyengíti a tőle idegen politikai realizmus.

Tévedett-e Croce, mikor a végsőkéig kitartott amellett, hogy a politika a haszonelvűség, a hatalom és az erő körül forog? A tapasztalat szempontjából talán nem. Am tévedett, mikor azt állította, hogy a liberális politika ebben áll, mégpedig azért, mert egy politika akkor tekinthető liberálisnak, ha a hatalom erejének „tényét” mérsékli a hatalmi politika végső eszközként való alkalmazásának „kellje”. Egyet kell egyébként értenünk Crocéval, mikor a liberalizmust morális eszményként definiálja. A probléma ott kezdődik, mikor azt gondolja, hogy a liberalizmus normatív meghatározása teljes egészében kimeríti a liberalizmus fogalmát, tehát amikor az ő (nagybetűs) Szabadsága visszatúsítja, hogy a liberális szabadság technikáival és eszközeivel piszkítsák be. Ezzel lényegében a konstitucionalizmust utasítja vissza (lásd alább, különösen a 9. fejt.).

Térjünk át Crocéról a többi „machiavelliánusra”: Moscára, Paretóra és Michelsre. Ezekről a szerzőkről tulajdonképpen később lesz szó: itt csak annak igazolására szolgálnak, hogy a realisták és demokraták közti ellenségeskedés elhibázott, vagy legalábbis nem szükségszerű. Moscát, Paretót és Michelst a demokrácia ellenfeleinek szokás tekinteni; s azok is voltak (különösen az utóbbi kettő, mert Mosca pályafutása inkább a Crocééhoz hasonlított). De vajon azért lettek volna demokráciaellenes beállítottságúak, mert realisták voltak? Azt hiszem, ebben már kételkedhetünk. Nyilvánvaló, hogy logikailag teljesen hibás az a kijelentés, hogy *azért* nem hiszünk a demokráciában, *mert* a tényleges valóság nem igazolja. Nem; ha nem hiszünk a demokráciában, az azért van, mert más értékekben hiszünk. Logikailag ugyanilyen hibás ennek a fordítottja is: ha azért utasítunk el egy empirikus leírást, mert összeegyeztethetetlennek tűnik a demokráciába vetett hitünkkel; mintha bizony a demokráciának nem kellene számításba vennie a tényleges körülményeket, amelyek közt működik. Tehát ha minden leíró kijelentés „realista” kijelentés, akkor úgy lehet őket vitatni, hogy azt mondjuk: a kijelentés nem pontos, másik empirikus leírásra van szükség. Nincs viszont semmi értelme, hogy abból a be nem vallott okból utasítsunk el egy leírást, hogy a tapasztalat zavar minket.

Látni fogjuk, hogy az oligarchia Michels által megfogalmazott „vastörvénye” (lásd 6.6.) nem bizonyítja, amit ő bizonyítani szándékozott vele; ezért kell



elutasítani, nem pedig azért, mert demokráciaellenesnek tartják. Azt is meglátjuk, hogy Gaetano Mosca elméletét a politikai osztályról (lásd 6.5.) éppolyan nehéz bizonyítani, mint cáfolni; s Mosca bírálatát ezzel be is fejezzük. Ami Paretót illeti, az elitek körforgásának elmélete se nem demokráciapárti, se nem demokráciaellenes; leíró és prediktív értéke alapján kell megítélni.

Nincs tehát ellentmondás a realista szemlélet és a demokráciába vetett hit között, azon nyomós oknál fogva, hogy a realizmus semleges: minden felet támogat. A demokrácia hívei ugyanúgy lehetnek realisták, mint ellenfeleik. Ha tehát kiátkozzuk a realizmust, rosszul védjük a demokráciát, sőt inkább ártunk neki. Miért ajándékozzuk a realizmust az ellenségnek? Miért ne vehetnénk birtokba a realista szemléletet a demokrácia javára is? Hisz a valódi realizmus tiszta és egyszerű *kognitív realizmus*, s a demokrata számára is nélkülözhetetlen, hogy *megbizonyosodjon a tényekről*.

### 3.3. REALISTA DEMOKRÁCIAFOGALMAK ÉS RACIONALISTA DEMOKRÁCIAFOGALMAK

Eddig a hibásan, önálló politikai álláspontként értelmezett tiszta avagy realista politika kísértetét igyekeztem elűzni. Miután leszögeztük, hogy a helyesen értelmezett realizmus mindössze az egyes politikai álláspontok bevezető kognitív lépése, észre kell vennünk, hogy realizmus és demokrácia könnyebben összekapcsolódhat egy empirikus-pragmatikus kultúra kontextusában, mint egy racionalista jellegű közegben. A hatvanas évekig ez a különbség földrajzilag is megjelent: világosan felismerhető határ húzódott az angol-amerikai típusú demokráciafelfogások és a francia vagy kontinentális típusú demokráciafelfogások között. Mára ez a különbség jelentős mértékben csökkent, de azért az empirikus és a racionalista demokráciafelfogások megkülönböztetésének megvan a maga analitikai értéke.

A demokrácia, mint mondani szokás, történeti alakulat. Ebben a formában ez banális kijelentés, hisz minden, ami (történetileg) létezik, történeti alakulat. „Alakulásuk” módja azonban nagyon különböző lehet. Míg a francia típusú demokráciák *ex novo*, a múlttal való forradalmi szakításból születtek, az angol-amerikai demokrácia töretlen folyamatban alakult ki. Az 1688–1689-es angol forradalom nem valami újat követelt, hanem az angol ember „ősi jogainak” visszaállítását, vagyis a *Magna Charta* elveinek érvényre juttatását, amelyeket a Tudor- és a Stuart-dinasztia abszolutizmusa és elbitorlásai megsértettek. Nem érdekes, hogy ez a múlt jobbára mítikus volt; az a lényeg, hogy a dicsőséges forradalom célja a visszaszerzés volt, nem pedig a szakítás vagy újítás. Ami az úgynevezett amerikai forradalmat illeti, az nem is forradalom volt, hanem elszakadás. Az 1776-os Függetlenségi Nyilatkozat lényegében azt követelte, hogy a gyarmatok lakosainak is legyen joguk megkötések nélkül élni az angolok élvezte szabadságokkal. Nem így Franciaországban. Az 1789-es

forradalom igenis szakítás volt, célja szerint is a múlt teljes elutasítására és eltörlésére irányult.

Óriási különbség van tehát az angol–amerikai demokrácia mint történelmi alakulat és a francia típusú demokrácia mint forradalmi alakulat között. A kifejezés tulajdonképpen értelmében csak az előbbi történelmi alakulat: belső történelmi fejlődés eredménye. Keletkezésük különbözőségeiből aztán egyéb eltérések is adódtak. Mint Bryce (1949, I:91) hangsúlyozta, Franciaország nemcsak azért fogadta el a demokráciát, „mert a népi kormány látszott a legtökéletesebb elenszernek a fenyegető bajokra...”, hanem az evidens igazságoknak tartott elvont általános elvek iránti tiszteletből is...” Tocqueville (1856, III:1) pedig így vázolta a különbséget: „Míg Angliában rendszeres kapcsolatot tartottak fenn egymással azok, akik írtak a kormányzásról és azok, akik kormányoztak... Franciaországban a politika világa két elkülönült tartományra oszlott, amelyek közt nem volt érintkezés. Az egyikben kormányoztak; a másikban megfogalmazták a mindenféle kormányzat alapját képező elvont elveket... e társadalom fölé... fokozatosan felépült egy képzeletbeli társadalom, amelyben minden egyszerűnek, rendezettnak, egységesnek, méltányosnak és ésszerűnek látszott.”

Evidens igazságnak tartott elvont általános elvek; képzeletbeli társadalom, amelyben minden egyszerűnek, rendezettnak és ésszerűnek látszik. Bryce és Tocqueville valóban az „észelvű demokrácia” lényegét emeli ki: a racionalizmust, amely a francia típusú demokrácia kulturális alapja. Azt a racionalizmust, amellyel az empirizmus és a pragmatizmus áll szemben mint az angol–amerikai típusú demokrácia kulturális szubsztrátuma.<sup>14</sup>

Tegyük egy pillanatra félre a demokráciát, s nézzük meg egy kicsit a racionalizmust és az empirizmust, vagy inkább a racionalista és az empirikus-pragmatikus mentalitás ellentétét. Nem véletlenül használom a „mentalitás” szót: itt a *forma mentis*, a gondolkodás karaktere számít, az a mód, ahogyan érkekeljük és felfogjuk a világot.

Induljunk ki abból a megállapításból, hogy az empirikus-pragmatikus mentalitás sokkal alacsonyabb absztrakciós szinten működik, mint a racionalista. Egyszerűen fogalmazva, az előbbi a konkrét dolgokra irányul, az utóbbi nem. Az empirikus-pragmatikus mentalitás *in medias res*, a dolgok közé helyezkedik, vagyis a látható, megfogható és kipróbálható közelébe: ösztöne szerint a tényekből kiindulva halad az ész felé. A racionalista mentalitás ezzel szemben az elmétől indulva halad a tények felé: a rációt vetíti a valóságra. Az empirikus pragmatikusan cselekszik: egyszerre csak egy lépést tesz, s mindig tájékozódik aziránt, hogy mi történik, mi az ellenlépés. A racionalista viszont

14. Az empirizmus és a pragmatizmus olyan, mint nagypapa és unokája. Az előbbi óvatos, s azt mondja: „várj és majd meglátod”; az utóbbi kalandvágyó, s így szól: „próbáljuk csak ki, s majd meglátjuk”. Az empirizmus igazságkritériuma a ténynek való megfelelés; a pragmatizmus igazságkritériuma ellenben sokkal korlátozottabb és egyszerűbb: sikeres cselekvés (*pragma*), sikeres kimenetel, a szándéknak megfelelő eredmény. Itt az egyszerűség kedvéért összekapcsoltam a két koncepciót; de azért ne feledjük, hogy különbözőek.



nagy ugrásokkal rohamoz: ösztöne szerint *tabula rasát* teremt, az alapoktól kezdve alakít át mindent.

Hegel (leghíresebb és legalapvetőbb) állítása szerint: „ami ésszerű, az valóságos”, és megfordítva, „ami valóságos, az ésszerű”. Ez a hegeli kijelentés nem állta ki a tanítványok kritikáját. A hegelianus jobboldal szerint az ésszerűt alá kell rendelni a valóságosnak: a mérce a valóság. A hegelianus baloldal (köztük Marx) szerint a valóságot kell alávetni az ésszerűnek: a mérce az ésszerűség. S a racionalizmus lényegét e második változat fejezi ki. Ha egy elmélet, egy program a gyakorlatban nem sikeres, a racionalista szerint a gyakorlat a hibás: szóval ami elméletileg igaz, annak gyakorlatilag is igaznak kell lennie.

S tovább is növelhetjük a kontrasztot. Az empirikusnak az alkalmazhatóság számít, a racionalistának a következetesség. Az előbbi menekül a hosszú deduktív levezetésektől; az utóbbit elbűvöli a logikai katedrálisok *more geometrico* építménye. Az empirikus-pragmatikus mentalitás „kísérletezik”, a racionalista mentalitás a végérvényest keresi. Az előbbi próbálkozva és a tapasztalatból merítve tanul; az utóbbi felülemelkedik a tapasztalaton és túlteszi magát rajta. Mindezt úgy foglalhatjuk össze, hogy míg az empirikus szerint a racionalitás ésszerű belátás, a racionalista szerint akkor is racionálisnak (szigorúnak és következetesnek) kell lennünk, ha ezáltal nem leszünk belátók.

S most nézzük meg, hogyan tükröződnek e mentális és kulturális minták a demokráciafelfogásokban. A demokrácia definícióit két csoportra lehet osztani: *fundamentális* definíciókra, amelyek tényleg a fundamentumból, a lényegget képező alaptól indulnak ki; illetve *instrumentális* definíciókra, amelyek csak a demokrácia mechanizmusait, *modus operandiját* adják meg. A fundamentális definíciókban minden a nép szó körül forog, az instrumentális definíciókban a nép szó fel sem merül. Az előbbieket premisszája az, hogy a népszuverén, és minden további ebből következik. Az utóbbiak ezzel szemben elhagyják a premisszákat, s olyasféle megállapítással kezdődnek, hogy a demokrácia többpárti rendszer (versengő pártokkal), amelyben a szabadon választott többség kormányoz a kisebbség jogainak tiszteletben tartása mellett.

Ez az utóbbi meghatározás nyilvánvalóan a gyakorlatra, a mechanizmusokra irányul. A demokrácia pártok (többes számban) rendszere, mert a pártok kínálta vonatkozási rendszer és választási lehetőségek nélkül a választók légtüres térben fejeznék ki szándékukat, s csak ürt teremtenének, a temérdek töredék káoszát. A pártok szervezik és csatornázzák a szavazatokat; s akár jó ez, akár rossz, „csak illúzió lehet vagy képmutató állítás, hogy demokrácia politikai pártok nélkül is lehetséges” (Kelsen 1966, 25).<sup>15</sup> Ami a másik meghatározást illeti, már láttuk (lásd 2.2.), hogy a „korlátozott” többségi elv *sine qua non*

15. A demokrácia pártjaira most csak ilyen rövid utalásokat teszek, mert máshol nagy terjedelemben foglalkoztam vele: lásd Sartori 1976 és 1982.

követelmény. Ez nem változtat azon, hogy a demokrácia (a példában szereplő és egyéb ugyanilyen jellegű) instrumentális definíciói átugorják azokat az elvi vagy alapkérdéseket, amelyek a fundamentalistát érdeklik. Ez utóbbi szerint egy dolog a demokrácia és más dolog annak szerkezeti felépítése; ha hiányzik az első, a megalapozó definíció, a lényeg hiányzik. Két felfogásról van tehát szó. Az egyik szerint a demokráciát teljes egészében a lényegéből kiindulva kell kifejtetni, a másik értelmében viszont azokban a struktúrákban és technikákban oldódik fel, amelyek működőképessé teszik.

Világos, hogy egy teljes demokráciaelméletnek az alapokra vonatkozó elméletet és az eszközökre vonatkozó elméletet egyaránt magában kell foglalnia. A diskurzus azonban többnyire vagy fundamentális, vagy instrumentális. A fundamentális elmélet híve általában el se jut a mechanizmusokhoz, az instrumentalista viszont nem tudja elméletét megalapozni. Véletlen volna? Nem, nem mondanám. Azt ellenben igen, hogy a fundamentalista eredendően racionalis, míg az instrumentalista eredendően empirikus indíttatású. Az a különbség köztük, hogy a racionalista reflexszerűen azt kérdezi, hogy *mi* az (a demokrácia), az empirikus viszont azt kérdezi éppoly reflexszerűen, *hogyan működik*.

Természetesen nem vágom két részre a világot. A kultúra racionalista vagy empirikus-pragmatikus orientációja csupán domináns tendencia; egyúttal azonban olyan tendencia is, amely további eltérésekhez vezet. Futólag említsünk meg néhányat. Kezdhetjük azzal, hogy az angol alkotmány nem ismer és nem ismer el (jogi érvennyel rendelkező kategóriaként) semmiféle *the people*-nek, népnek nevezett entitást. Ezzel szemben a weimari köztársaság alkotmánya kimondta, hogy *die Staatsgewalt geht vom Volke aus*, az államhatalom a néptől ered. Az angol alkotmány a továbbiakban éppen ezért alakulhat funkcionálisan, a weimari mintájú alkotmányokat ellenben saját alappremissájuk akadályozza ebben. Egy következő különbség, hogy miközben mi államot mondunk, az angol-amerikai kultúrában inkább a *government*, a kormányzat kifejezés használatos. Nem mintha az „állam” szó nem jutott volna el a tengeren túlra; az állam azonban elvont létező, jogi entitás; s ha az empirista alkalmazza is a szót, a személytelen entitás mögött továbbra is személyeket lát, a hús-vér kormányzókat, akik az államot konkrétan megjelenítik.

Továbbá: miért van az, hogy csak Anglia és a tőle függetlenedett országok (az Egyesült Államoktól Indiáig) tartják fenn az egyéni választókerületi rendszert? Az arányosság elve többféle ok miatt kerekedhet fölül; de ezek egyike mindenképpen az, hogy az arányosság elve „racionalis”. Ha az érvelés a néphatalomból (mint fundamentális definícióból) indul ki, s ha a dedukciót szigorúan végezzük, nehezen kerülhetjük el azt a konklúziót, hogy 1. a képviselőnek mindenképpen „arányosan” kell reprezentálnia a népet, 2. ebből következően a képviselt szuverenitásnak a parlamentekben kell megjelennie, 3. ezért a kormány csak végrehajtó testület lehet (nemcsak névlegesen, hanem



ténylegesen is). A brit kormányzási mód a hatékonyságot jutalmazza; a kontinentális kormányzási módban először is *jól megindokolt* képviseleti rendszer szükséges.

Mindent összevetve azt mondhatjuk, hogy a realisták és demokraták közti harc valójában a realizmus és racionalizmus közti harc. Nincs viszont harc a realizmus és az empirizmus között; sőt az empirizmus és a pragmatizmus *naturaliter* „demokratikus realizmushoz” vezet. Mikor viszont az egyik oldalon „észelvű politikáért” kiáltanak, a másik oldalon fölbukkan a „valóságelvű politikáért” kiáltó ellenfél. Ez azonban olyan viszály, amelynek gyümölcse egy imaginárius entitás, a tiszta politika lesz. S ez valóban csak imaginárius entitás, hisz láttuk, hogy a „kognitív” realizmus (tehát a valódi realizmus) mindenféle sikerre (s nem kimondottan sikertelenségre) törekvő politikának támasza. Tehát még egyszer: ostobaság lenne, ha a demokrácia hívei elutasítanák a realizmust – bölcsebb dolog felhasználni.

## 4. FEJEZET

# Perfekcionizmus és utópia

*„Mindig az tette földi pokollá az államot, hogy  
az ember megpróbálta paradicsommá tenni.*

(HÖLDERLIN)

### 4.1. A FÉLREÉRTETT DEONTOLÓGIA

Ahogy van rossz realizmus, van rossz idealizmus is: ez a perfekcionizmus. A két véglet kölcsönösen erősíti egymást: a rossz realizmus visszahatása révén táplálja a perfekcionizmust, s fordítva, a perfekcionizmus szítja a realizmusvitát. A feladatunk azonban most az lesz, hogy rögzítsük a helyesen értelmezett eszmények és a rosszul értelmezett eszmények közti disztinkciót, s ezzel összefüggésben a helyesen alkalmazott eszmények és a rosszul alkalmazott eszmények közti választóvonalat is. Ebből a szempontból pedig a perfekcionizmus hibás értelmezési és alkalmazási módot jelent.

Aki a demokráciáról vitatkozik, végül is népszuverenitásról, egyenlőségről és önkormányzásról vitatkozik: ezek a fogalmak ugyanis egymásra utalnak. A mögött az állítás mögött, hogy a nép szuverén, a népet alkotó egyének egyenlő szuverenitásának gondolata áll: a nép akkor, illetve annál inkább szuverén, amikor, illetve minél inkább önmagát kormányozza. Továbbá: ha mindenki egyformán szuverén, akkor mindenkit egyenlő hatalom illet meg; s az egyenlő hatalomból levezethetjük az általában vett egyenlőség fogalmát. Hogy milyen természetű is pontosan ez a három szóban forgó fogalom? Az attól függ, ugyanis egyaránt értelmezhetőek leíró és előíró fogalomként. Leíró nézőpontból a népszuverenitás elsősorban legitimitáselv, az egyenlőség törvény előtti és szavazati egyenlőség, az önkormányzás pedig csak mikrodemokráciákban alkalmazható. Ám ezeket a fogalmakat a demokráciaelméletben legtöbbször előíró értelemben használják, a demokrácia deontológiájának megalapozására. Ha pedig így van, akkor tisztán kell látnunk, hogy normatív eszményekről van szó, s ezzel összefüggésben azt is tisztázni kell, hogy mi az eszmények természete és funkciója.

Az első lépés – annak megállapítása, hogy egy eszmény eszmény – banálisnak tűnhet. Pedig nem az. Vegyük az egyenlőség fogalmát. Jefferson úgy fogalmazott az Egyesült Államok 1776. évi Függetlenségi Nyilatkozatának

preambulumában, hogy „minden ember egyenlőnek teremtett”.<sup>16</sup> Jefferson számára ez „bizonyításra nem szoruló igazság” volt. Nem akarunk feltételezésekbe bocsátkozni arról, mik is azok a bizonyításra nem szoruló igazságok, az azonban nyilvánvaló, hogy kijelentését tényítéletként fogalmazta meg. Tényítéletként pedig nem védhető (a tény hamis). De fogalmazzuk át előíró formába, így: „minden embert úgy kell tekintened, *mintha* egyenlőnek volna teremtve”. Ne szemérmeskedjünk: Jefferson természetesen nagyon jól tette, hogy előírását tényigazságként tálalta. Ha azonban kétségbe vonják állításának igazságértékét, akkor természetének megfelelő módon kell megvédenünk.

Nem tény, hogy az emberek egyenlőek; ellenkezőleg, a tény az, hogy nem egyenlőek, hanem különbözőek, nagyon különbözőek. Csakhogy az egyenlőség nem a tapasztalati valóságban nyilvánul meg, hanem bizonyos értékelvekben, illetve olyan magatartási parancsokban, amelyek így hangzanak: felebarátunkat kell látnunk a másokban; úgy kell viselkednünk másokkal, mint velünk egyenlőkkel; kötelességünk, hogy olyan embereket neveljünk, akik nem alacsonyabb rendűek nálunk, hanem velünk egyenrangúak. Nem is kell különösebben hangsúlyoznunk, hogy a társadalmi együttélés az efféle cselekvési szabályoknak köszönhetően működik. Azt kell inkább kiemelnünk, hogy ez az egészen elemi pontosítás véget vethet egy régi és haszontalan vitának, hiszen azt az ellenvetést, hogy „az emberek nem egyenlőek”, minden demokrata elfogadhatja mint tényt, abból a jó okból, hogy ez számára nem ellenvetés. Természetesen gondolkodhatunk eltérő módon az egyenlőség értékéről: ebben az esetben azonban a vita arról fog szólni, hogy a demokrata szerint az egyenlőség „igazságos”, míg a másik fél számára nem az egyenlőség az az igazságosságérték, amelyben hisz, vagy amelyet kész lenne minden más elé helyezni. A különbség az, hogy ezzel valódi eltérésekhez jutunk el, s nem keveredünk olyan szórászállhasogató vitába, amelyben egyik félnek sincs igaza.

A második lépés, hogy alaposan megértsük: mik az eszmények és mi a funkciójuk; s e területen ismerhetjük majd fel a perfekcionistaát. Látni fogjuk ugyanis, hogy a perfekcionista félreérti az eszmények természetét, s hogy az eszményi és a valóságos közötti különbséget nem tekinti lényegi különbségnek. A perfekcionista mindent az eszmény maximalizálásával old meg: a lába mindig a gázpedálon van. Így aztán sosem ellenőrzi azokat az eszményeket, amelyeket érvényesíteni igyekszik.

16. Közismert az 1789. évi francia Emberi és polgári jogok nyilatkozatától való eltérés. Ez úgy szól, hogy: „Minden ember szabadnak és jogokban egyenlőnek születik és marad.” A Jefferson-féle amerikai szöveg előtételtként azt állítja, hogy az emberek egyenlőnek teremtettek, s ebből következik elidegeníthetetlen joguk az élethez és a szabadsághoz.



## 4.2. A TUDOMÁNYTÓL AZ UTÓPIÁIG

Szögezzük le: mióta az ember gondolkozik, mindig kitalált magának egy „eszményi világot”, amelyet a valóságos világ ellentétének képzelt. Ez a tradíció Platónnal kezdődik; de akár platóni, akár nem, mindenesetre *kontemp-latív* tradíció. A legkevésbé platonikus egyébként maga Platón volt, amikor azzal az elképzeléssel ment Szürakuszaiba, hogy ott megvalósítsa a maga eszményi államát. Az eredmény azonban első alkalommal az lett, hogy eladták rabszolgának Aiginán, másodsorra pedig csak nagy nehezen sikerült elmenekülnie. Mindenesetre a platóni megoldás a filozófus király: a jó kormányzó legyen a tudás szerelmese, vagyis filozófus. A filozófus pedig egészen Marxig mindig szemlélődő ember volt (Campanella a ritka kivételekhez tartozott, kapott is érte huszonhét év börtönt). Ha néhány „mennyei város” rövid életre kelt is, mint Münsterben az Úr 1533. esztendejében az új Jeruzsálem, ez vallási megújulás, chiliasztikus mozgalmak, eszkatologikus várakozások következménye volt.

Ez a szemlélődő tradíció Marxszal szakad meg, aki a filozófus királyból „filozófus forradalmárt” csinál. Eddig – írta Marx 1848-ban – „a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk” (*Tézisek Feuerbachról* 11. tétel). Marx ebben az írásában még többé-kevésbé a hegeli filozófia pályáján mozgott, ezért maradt a főszereplő továbbra is a filozófus, aki tudja, hogy „az ésszerű valóságos”; de a forradalmárrá lett filozófus, mivel csak a forradalmi cselekvés teszi valóságossá az ésszerűt. A Marx ültette mag azután forradalmi értelmiséggé nőtt (amelynek Dosztojevszkij az *Ördögökben* teremtette meg halhatatlan előképét), intellektuálisan a frankfurti iskolában bomlik ki, és a hatvanas években valóban „történelmet csinál”. Marcusét, a világ újjáteremtésére törekvő forradalmár filozófust tömegek hallgatják, s valóban mozgósító erővé válik. De maradjunk a lényegnél: hogy Marx után az eszményi város megvalósítható és megvalósítandó várossá válik. Így és innen születik a perfekcionizmus századunkban jellemző típusa. Korábban ugyanis a perfekcionizmus, ha volt, szemlélődő volt; most *perfekcionista aktivizmussá* alakul, belép a politikába, politikát csinál.

E gyökeres fordulat eredménye abban tükröződik s ragadható meg, ahogy az utópia kifejezés jelentése megváltozik. A szót Morus Tamás alkotta, aki 1516-ban jelentette meg *Utópia* című művét. Az *Utópia* a tiszta természetes ész által irányított jó társadalmat írja le, amely egy képzeletbeli szigeten, pontosabban „sehol” helyezkedik el (görögül *ou* „nem”, *toposz* pedig „hely”). Mint-hogy az *Utópia* megírásával Morus a Tudorok uralma alatt álló Anglia állapotát kívánta bírálni, a szöveg nem mondja azt, hogy a „sehol” egyben „lehetetlen” is jelent, azaz hogy a ma nem létező örökké nem létező lesz (még ha a könyv azzal a mondattal fejeződik is be, hogy *I may rather wish for than hope after*: ez inkább vágyam, mint reményem).

A szó mindazonáltal előtagjának, a tagadásnak a szelével vitorlázott át a

következő századokon: *nem*, nem létezik; és *soha* nem is fog létezni. Az az „utópista”, aki tervének megvalósíthatóságában „reménykedik”, nem tartja magát utópistának: sem Campanella, sem azok a szocialisták, akiket Marx „utópistáknak” bélyegzett, nem gondolták és nem nevezték magukat utópistának. Aki utópistának vallja magát, az nem „reménykedik” a megvalósulásban: tudja, hogy nem fog bekövetkezni. Mint mondtam, terve csupán kontemplációra szolgál. Épp azért nevezi utópiának, mert elfogadja a lehetetlenségét. Az „utópia” szó tehát a politika szótárában olyan *nem létezőt* jelent, amely *nem is lehetséges* (se most, se máskor). Úgy kellene azonban mondanom, hogy „jelentett”: igaz ugyan, hogy a mindennapi szóhasználatban az utópikus továbbra is lehetetlent jelent, de a szakirodalomban már nem.

Marx az utópiából a tudományba vezető átmenetet hirdette. Marcuse ezt megfordítja: „nagyon is lehetséges, hogy a szocializmus útja a tudományból az utópiába vezet” (1970, 63). Mi történt itt? Az, hogy az utópia szó jelentése, mint annyi másé, ködössé vált. Mannheim volt az a szerző, aki a legradikálisabban törölte el a szó eredeti jelentését. Az *Ideológia és utópia* (1996, 221) című művében Mannheim utópián olyan szellemi állapotot ért, amely forradalmi irányban transzcendálja a valóságot; ideológián pedig, szimmetrikusan, olyan szellemi állapotot, amely konzervatív irányban transzcendálja a valóságot. Mannheim az utópia fogalmát az ideológia területén helyezi el, hogy aztán kidolgozza a belső felosztást a forradalmi ideológiák (amelyeket utópiáknak nevez) és a konzervatív ideológiák (a valódi értelemben vett ideológiák) között. Eltekintve a szembeállítás mesterkéeltségétől és önkényességétől, e definíciós manipulációk eredménye az „utópia utópiátlánítása” lett. Mannheim elismeri, hogy „a lét-transzcendens elképzelések között kétségtelenül akadnak olyanok, amelyeket elvileg soha nem lehet megvalósítani” (Mannheim 1996, 226), de nem engedi, hogy nevet adjunk nekik, s ezáltal implicit módon azt sem, hogy megkülönböztessük őket a megvalósítható elképzelésektől.

Tehát az utópia már nem hely és idő nélküli szellemi ábránd, már nem valami megvalósíthatatlan. Így aztán könnyedén ki lehet jelenteni, hogy „az utópiák gyakran csak korán jött igazságok” (Mannheim 1996, 233), hogy a haladás az utópiák megvalósulása, s hogy a ma utópiái a holnap valóságai. Köszönjük szépen. Utópiákban – különösen a hatvanas években – jóformán tobzódtak.<sup>17</sup> Mindennek az lett az eredménye, hogy nincs már olyan szavunk, amely a *lehetetlent* jelölné. E gondolatmenet logikája szerint a lehetetlen mint olyan nem létezik, mert *a priori* nem lehet megállapítani, hogy mi lehetetlen. Csakugyan? Be fogom bizonyítani, hogy ez nem igaz. De előbb tegyük helyre a perfekcionizmus fogalmát.

17. Komoly munka például Raymond Ruyeré (1950), s a másik oldalon, Buberé (1949). A hatvanas évek egyik tipikus gyűjteményes kötete Manuelé (1966), amelyet az a megjegyzés vezet be, „hogy eleve megállapodtunk abban, hogy semmilyen módon nem próbálunk meg eljutni az utópia szó közös definíciójához” (XIV).



Már említettem, hogy a XX. század perfekcionizmusa abban az értelemben új jelenség, hogy „aktivista perfekcionizmus”. Az eszményi város már nem csupán mérce, viszonyítási alap: a Földön megvalósítandó paradicsommá vált. Lehetséges volna? Igen, lehetséges, mert a lehetetlent kizárták: utópia nincs többé, vagyis ez a szó már nem a „megvalósíthatatlant” jelöli. Századunk perfekcionizmusában tehát két jellegzetesség kapcsolódik össze: a tökéletesről való szemlélődés cselekvésbe fordul; és mintegy ezt erősítendő, eltűnik a „lehetetlen” fogalma. Prométheusz kilép a mitológiából s belép a történelembe: a történelem korlátlan lehetőségeket kínál és fog kínálni. De ha a szót eltüntetjük is, a lehetetlenségek maradnak.

Erre akkor jöttünk rá, amikor a kommunista paradicsom ígérete hirtelen semmivé vált, s kiderült a csalás, kiderült, hogy a célul kitűzött „új ember” nem született meg. De ez már jó ideje nyilvánvaló volt. Nem kellett volna sok millió halott, több mint egy fél évszázadnyi mérhetetlen szenvedés, kegyetlenkedés, hogy belássuk, a kommunizmus lehetetlenség: utópia, a szó valódi értelmében. Mondjuk ezt ki, figyelmeztetésül a későbbi nemzedékek számára.

#### 4.3. A LEHETETLEN

Attól az érvtől induljunk el, mely szerint *ex ante* nem tudhatjuk, hogy mi lehetetlen (ezzel az érveléssel támasztják alá az utópiák megvalósíthatóságát). Ebben a megfogalmazásban ez logikai érv; tárgyaljuk tehát logikailag. A kérdés ekkor így hangzik: meg tudjuk-e állapítani *a priori* (analitikus vagy deduktív módszerrel), hogy mi lehetséges és mi lehetetlen?

A formális logikában ezt a problémát (már Arisztotelész óta) az ellentmondásmentesség elve oldja meg: az, hogy valami A és ugyanakkor nem A, ellentmondó kijelentés, *ergo* lehetetlen. Ez azonban túl olcsó megoldás, a formális logika eszközeivel ugyanis a gyakorlati lehetetlenség kérdése nem dönthető el.<sup>18</sup> S vegyük észre, hogy *gyakorlati* lehetetlenséget mondtam. Ez a probléma kulcsa. A lehetetlen problémája ugyanis a *végrehajtás*, a *cselekvés* problémája. A szóban forgó lehetetlen nem az elgondolás, hanem a megvalósítás lehetetlensége. Ugyanis az utópiával kapcsolatos kérdés az lesz (mármint a manapság adott aktivista definíció alapján), hogy megvalósítható-e a gyakorlatban vagy sem. S téved, aki itt azt állítja, hogy a lehetetlen *ex ante* nem határozható meg.

Nem lehet – tudjuk a közmondásokból –, hogy a kecske is jóllakjon, a káposzta is megmaradjon, vagy nem lehet, hogy a feleség is részeg legyen, s a hordó is tele legyen. Hasonlóképpen nem lehet elkölteni az egész vagyont, és megtartani ugyanazt a vagyont, egyszerre elindulni jobbra is, meg balra is,

18. Lásd Sartori 1979, 140–145, ahol kifejtem a logikai ellentmondások és a gyakorlati ellentmondások közti különbség lényegét.



stb. Mi jellemzi ezeknek az abszolút (hely- és időfüggetlen) gyakorlati lehetetlenségeknek a logikai szerkezetét? Az *ellentétes cselekvések kontradiktórius volta*.

Persze a különböző cselekvések között választhatunk közbülső utat, kompenzációs megoldást, hogy kicsit segítsünk a kecskén is, meg a káposztán is. A kompenzáció esetének logikai szerkezete szerint csak akkor érhetünk el *többet* az egyik dologból, ha a másikból *kevesebbel* is megelégszünk. Nem lehet (abszolút lehetetlenség) egyszerre többet elérni két olyan dologból, amelyek ellentétes cselekvést igényelnek. Részeggebbnek lenni úgy, hogy ugyanakkor több borunk legyen, lehetetlen. Hamis tehát az az állítás, hogy *ex ante* nem határozható meg, mi utópikus, mi megvalósíthatatlan. No persze nem akarom azt mondani, hogy minden lehetetlenség ilyenformán bizonyítandó; mindössze azt kívántam megmutatni, hogy az a logikai érvelés, amely tagadja a lehetetlen megismerhetőségét, logikailag hibás. Érdekes azonban részletesen is bemutatni, hogyan bizonyítható *ex ante* a lehetetlenség.

#### 4.4. AZ ÖNKORMÁNYZÁS, AMI SOSEM LESZ LEHETSÉGES

Vegyük Marx utópiáját: a megvalósult kommunizmust, azaz az állam és a politika végét követő szó szerinti önkormányzást (lásd 13.2.). Szerintem ilyesféle önkormányzás nincs, s nem is lesz soha sehol; tehát ez olyan utópia, amelynek abszolút lehetetlensége bármikor bizonyítható.

Az önkormányzás fogalmát könnyű elvontan definiálni: magunk kormányzása saját magunk által. A valóságos világra alkalmazott fogalmakat azonban „súlyozni” kell: jelen esetben például meg kell határoznunk, hogy milyen helyzetnek milyen mértékű önkormányzás felel meg. Tehát az elvont fogalomhoz valamilyen *intenzitásskálát* rendelünk, s ekkor megkülönböztethetünk tulajdonképpen, erős értelemben vett önkormányzást; hozzávetőleges, gyenge értelemben vett önkormányzást; illetve azt, amely egyik értelemben sem az, vagyis empirikus jelentés nélküli önkormányzást. Azt mondom, hogy az önkormányzás akkor a legnagyobb intenzitású, amikor maximálisan megfelel szó szerinti jelentésének, és fordítva, akkor a legalacsonyabb intenzitású, amikor ez a megfelelés a legkisebb. Magától értetődik, hogy egy önkormányzás intenzitása az *extenzió* függvényében, vagyis aszerint változik, hogy alkalmazását mennyire terjesztjük ki térben vagy időben.<sup>19</sup> E premissza elfogadása után a térbeli kiterjedéssel kezdem, s azt állítom, hogy:

##### 1. szabály

Az önkormányzás *intenzitása térbeli kiterjedésével fordítottan arányos*.

19. Az „intenzitás-extenzió” fogalompár természetesen nem azonos a logikai „intenzió-extenzió” párral: mindkét fogalmat köznapi jelentésében használjuk, s nem az állítások szemantikai értékeinek technikai jelentésében.

A szabály lényegében azt mondja ki, hogy az önkormányzás intenzitása akkor a legnagyobb, amikor a kiterjedése a legkisebb, s úgy csökken, ahogy a kiterjedése nő. Nézzük meg kissé részletesebben is. Az első, legerősebb fokozat a belső önkormányzás (*in interiore hominis*), avagy a despota önkormányzásának esete lesz. Az intenzitás itt valóban a lehető legnagyobb, mert az extenzió nulla. Második fokozat az antik *polis*zhoz hasonló kis kiterjedés. Itt az intenzitás kisebb, vagyis ez már nem szó szerinti önkormányzás, mint az előző esetben. A *polis*zban, mint Arisztotelész pontosan megállapította, azért volt önkormányzás, mert a kormányzati tisztségekben gyors volt a rotáció, vagyis kormányzói és kormányzott pozíció sűrűn váltakozott. Harmadik fokozat a nagyvárosnyi vagy – nincs túl nagy különbség – tartományméretű extenzió lesz. Itt az önkormányzás intenzitása már kicsi, szinte elenyésző. Ebben az esetben helyi önkormányzatról és helyi autonómiáról beszélünk (s nem egyéniről, mint az *autós*z szó jelentené), a centralizált kormányzás ellentétéként. Ez az önkormányzás tehát azt jelenti, hogy közletről vagyunk kormányozva, nem messziről. De egy nagyváros helyi kormányzása már közvetett kormányzás: nem közvetlenül kormányozzuk magunkat, hanem képviselőink által.

Aligha kell tovább sorolni az eseteket: máris világos, hogy mire elérkezünk az „állam” extenzióhoz – egy tíz- vagy akár százmillió személynyi kiterjedéshez –, az önkormányzás csak pontatlan szófordulat, amely a kormány *fölötti* helyi ellenőrzésre vagy a (nemzeti) függetlenségre utal. Mi értelme van tehát világméretű önkormányzatról beszélni? Konkrétan semmi. Az önmagát kormányzó világban a „világ” kiterjedésnek (mondjuk ötmilliárd egyén) csakis a „nulla” intenzitás felelhet meg.

Térjünk át a tartamként felfogott időbeli kiterjedésre. A szabályt ebben az esetben így kell megfogalmazni:

## 2. szabály

Az önkormányzás intenzitása időtartamával fordítottan arányos.

Elfogadom, hogy az „idő” változó kevésbé pontos és kevésbé pontosítható, mint a „kiterjedés” változó; de ez nem változtat azon, hogy az intenzitás és az időtartam fordított arányban áll egymással. A háborús vagy forradalmi feszültség pillanataiban tipikus maximális intenzitású önkormányzás viszonylag rövid ideig áll fenn, és ereje úgy csökken, ahogy múlik az idő. Marx az 1871-es párizsi kommun eseményeiből merítette „a nép kormányzása a nép által” áhított modelljét. Marx ilyenformán „végtelenített” egy pillanatot (a párizsi kommun pontosan két hónapig és tíz napig tartott), s az időtartam kérdését egyszerűen figyelmen kívül hagyta. Villámfényt vetít ki az örökkévalóságba – a hegei történelem vége utáni időre –, mintha az folyamatosan és szüntelenül reprodukálható lenne.

Pedig tagadhatatlan tapasztalat: az idő múlása rutinhoz vezet; a heroikus lendület nem tart sokáig; és a mézeshetek is véget érnek. Tudunk órákig fut-



ni, de hónapokig nem; tudunk egy napig úszni, de évekig nem; egyszóval, amit „erőnk teljében” meg tudunk csinálni, azt erőnk fogytán, s kimerülten már nem. Tegyük hozzá, hogy Párizs nem Franciaország, tehát Marx eszményi közössége megsérti az első szabályt is, amely az intenzitás és a térbeli kiterjedés közt fordított arányosságot ír elő. Ezért már száz évvel ezelőtt tudható és bizonyítható volt, hogy Marx elképzelése utópia, abszolút lehetetlenség. Az emberi racionalitás szégyene, hogy ez csak a bekövetkezett katasztrófa hatására lett elismert tény. Az utópiák lehetetlensége, mint mondtam, gondolati úton igazolható: hogy az adott érvelés nem jó, azt egy másik érvelés bizonyíthatja. De az ég szerelmére, ne várjunk addig, míg az utópia katasztrófába torkollik, s tönkretesz minket, hogy végre belássuk: vannak lehetetlenségek, s erről *ex ante* megbizonyosodhatunk.

#### 4.5. AZ ESZMÉNYEK FUNKCIÓJA

A perfekcionizmus, mint az elején mondtam, az eszmények értelmezésének és alkalmazásának hibás módjából származik. S mi lenne a helyes mód? S általánosan: milyen a deontológiai diskurzus természete? Milyen viszony van az eszmények és a valóság közt?

Benjamin Constant, akit a francia forradalom tett fogékonnyá a probléma iránt, azt mondta, hogy az alapelvek és a valóságos helyzet közé *közvetítő elveket* kell beiktatni. Így írt 1797-ben: „Amikor egy emberi közösségbe úgy dobnak be egy elvet, hogy elválasztják azoktól a közvetítő elvektől, amelyek azt hozzánk leszállítják és helyzetünkhöz igazítják, nagy zűrzavar keletkezik, mert ez a minden összefüggésből kiszakadt, minden támasztékát nélkülöző elv... rombol és felforgat; ez azonban nem az eredeti elv hibája – azért van, mert nem törődtek a közvetítő elvekkel” (1950, 83). S így egészítette ki: „Valahányszor úgy tűnik nekünk, hogy egy elv... alkalmazhatatlan, mindig arról van szó, hogy nem ismerjük az alkalmazás eszközét tartalmazó közvetítő elveket” (uo.). Igen; én azonban szeretnék visszamenni kezdetekhez. Az alkalmazás lépése előtt meg kell értenünk a kiindulópontot, e lépés kezdetét.

Constant elvekről beszélt, én pedig felváltva az eszmény, az előírás, a „kélés” és az érték szavakat használtam. De ezek közül az egymásból levezethető terminusok közül az itt tárgyalt probléma céljaira az *eszmény* kifejezés felel meg a legjobban. A „mi az érték?” kérdésre nem könnyű válaszolni, és e tárgyban erősen eltérnek a vélemények. A „mi az eszmény?” kérdésre viszont ösztönösen azt feleljük, hogy az eszmény olyan reakció, amely a valósággal szemben érzett elégedetlenségből születik, s a valóságra *reagál*. Persze az eszmények szolgálhatnak a valóság álcázására is; de nem keletkezésük pillanatában, nem akkor, amikor megszületnek. Az eszményt tehát úgy lehet definiálni, mint a dolgok kívánatos állapotát, amely *soha* nem esik egybe a dolgok létező állapotával. Létrejöttének okából pedig *funkciója* is következik. Ha az eszmé-



nyek a valóságra adott reakcióként születnek, akkor az a funkciójuk, hogy szembeszegüljenek a valósággal, és ellensúlyozzák.

Megvalósítható-e az eszmény, helyesebben: megvalósíthatóak-e az eszmények? A válasz igen, ha úgy értjük, hogy *részben*, részlegesen; s nem, ha úgy értjük, hogy *egészben*, teljesen megvalósíthatóak.

Többé-kevésbé elfogadott állítás, hogy az eszmények részben megvalósíthatóak, hisz a liberális demokráciák is eszmények által létrehozott valóságos formációk. Az az állítás viszont már kevésbé elfogadott, hogy az eszmények soha nem valósíthatók meg teljesen. E tétel elfogadása attól függ, hogy milyen erősen fogalmazunk. Ha csak azt akarjuk mondani, hogy az eszmény *per definitionem* mindig túlmegy a valóságon, akkor *per definitionem* igazat mondunk. Én azonban ennél erősebb értelemben akarom használni, hogy többet mondjak vele.

Induljunk ki ismét abból a megállapításból, hogy az eszmények a valóságra adott „reakcióként” keletkeznek, tehát az a funkciójuk, hogy szembeszegüljenek vele. Ha ez így van, akkor nem az a rendeltetésük, hogy tényekké váljanak. Egy dolog harcba szállni a valósággal, s más dolog valósággá változni. Az eszmény elsősorban rohamcsapat: támadásra jó, s minél túlzóbb és eltúlozottabb az eszmény, annál erősebb a csapás, a roham. Éppen ezért az eszmények romboló funkciója alapvetően eltér építő funkciójuktól: a *pars destruens* nem azonos a *pars construens*szel. Fogalmazzunk így: az eszmény mint rohamcsapat terméketlenségre ítéltetett. Az már egy átalakult eszmény, amely valamilyen mértékig termékeny lesz, amely valósággá válik. A dolog lényege tehát az, hogy a kiinduló eszmény nem ugyanaz, mint a beérkező eszmény, s hogy az előbbi nem arra való, hogy „ténnyé váljon”, az utóbbi pedig annyiban valósul meg, amennyiben a valósággal szemben álló eszményből felhasználásra alkalmas eszménnyé alakul.

#### 4.6. AZ ELLENKEZŐ VESZÉLYE ÉS A FORDÍTOTT KIMENETEL

Helyezzük azzal kontextusba ezt az elvont fejtegetést, hogy bevezetünk egy megkülönböztetést a demokrácián *kívüli* (a demokrácia létrejöttét megelőző) demokratikus eszmény és a demokrácián *belüli* (a berendezkedett demokráciában működő) demokratikus eszmény között. Az első esetben a demokratikus eszmény úgy bomlik ki, mint a fennálló (autokratikus) rendszert *tagadó* eszmény: támadja azt, és meg akarja dönteni; és minél szélsőségesebb az eszmény, annál hatékonyabb lehet ebben. A második esetben viszont már megvalósult a cél, az ellenfél legyőzött és létrejött a demokrácia. Ez a demokrácia az eredeti eszménynek kétségtelenül nagyon tökéletlen megvalósulása lesz. Az eszmény ekkor már nem valamilyen ellenséggel harcol: az a feladata, hogy támogassa és segítse saját teremtményét.

Mi lesz a demokratikus eszmények feladata a demokrácián *belül*? Már nem a tagadás – ez képtelenség volna. Nyilvánvaló azonban, hogy továbbra is kri-

itikai funkciót töltenek majd be. A „kell” mindig arra hivatott, hogy ellensúlyozza a „vant”. Az eszmény továbbra is olyan mérce lesz, amelyhez a valóságot viszonyíthatjuk, s amely „jobb irányba” tereli. A különbség az, hogy e második esetben *konstruktív* (s nem destruktív) *kritikára* van szükség. Ez azt jelenti, hogy itt úgy kell felfogni az eszményeket, hogy azok nem a valóság *ellen*, hanem vele *kölcsönhatásban működnek*. Ebből még nem következik, hogy az eszményt a tényeknek kell alárendelni: ez sosem történik meg (mert a „kellés” természete maga sem engedi). Az ellenben igen, hogy egy *eszmény* csak akkor lesz *konstruktív*, ha tanul a tapasztalatból. Egy süket és vak eszmény, amely se nem hall, se nem lát semmit a világból, amelyben működik, Constant szavaival élve, mindössze „romboló és felforgató” princípium.

A létező democráciákban tehát nem működik a maximalizáló recept, amely egyre szélsőségesebb eszményt ír elő egyre nagyobb adagokban. Sőt a maximalizáló szimplicizmus kontraproduktív lesz: könnyen megeshet ugyanis, hogy ellenkező hatást ér el, hogy fordított kimenetelhez vezet. John Herz (1951, 42) azt írja, hogy „a politikai idealizmus a hanyatló politikai rendszerekkel való szembenállásban jut csúcspontjára. Amint pedig eléri célját, elfajul, és belepusztul a győzelembe.” Igen, ez nagyon gyakran így van, de nem elkerülhetetlenül van így. Mint mondtam, a maximalizáló szimplicizmus idealizmusa lesz az, amely elfajul. A probléma tehát az eszmények *kezelése*. Kiválsóan tudjuk őket rosszul kezelni: ez könnyű. A nehéz helyes kezelésük lesz: és e célból félre kell tennünk a maximalizáló receptet, s az *optimalizáló* optikát, helyesebben a *kielégítő* optimalizálás nézőpontját kell elfogadnunk.<sup>20</sup>

Ha igaz, hogy egy adott eszmény „igény”, amely „ellenállással” találja magát szembe, ebből az következik, hogy akkor működik konstruktívan, ha tekintetbe veszi az ilyen ellenállást és igazodik hozzá. Törvényformára hozva: amilyen mértékben valósággá válik egy eszmény, olyan mértékben kell igazodnia a valósághoz, a *feedback monitoring*, a „visszacsatolások figyelésének” elve szerint. Ha ezt a szabályt megsértjük, *inverz kimenetelt*, fordított hatást érünk el. Bővebben: ha a demokrácián *belül* a demokrácia deontológiája szélsőséges formában vagy legalábbis szélsőséges megfogalmazásokban bukkan föl, akkor az általa teremtet demokrácia *ellenében* kezd működni, lépten-nyomon a kívánt hatásokkal ellentétes, fordított kimenetelekbe ütközve.

Vegyük a „minden hatalmat a népnek” parancsot, amely maximális, szélsőséges formában fejezi ki a népszuverenitás elvét. Forradalmi célokra, egy diktatúra megdöntésére így is kell. De tudjuk (lásd 2.4.), hogy a diktatúra bukása után ez az elv mindössze jogcímet jelent, a hatalom problémája pedig gyakorlásának problémája. Ezért van szükségünk a Constant által idézett közvetítő elvekre, s köztük a képviselő elvére is, amint az az alkotmányos államban kialakult. Hova vezet ez a közvetítő struktúra? Először is *hatalomcsökkenés-*

20. Itt Herbert Simon (1957) „korlátozott racionalitás” (*bounded rationality*) elméletére utalunk, amely lényegében az elégséges kielégítésre épül.



hez vezet, mert a képviseleti kormányzási rendszer senkinek sem juttat korlátlan hatalmat. Másodsor, olyan hatalomgyakorláshoz vezet, amelyben a nép hatalma a hatalmon lévők *ellenőrzésében és leváltásában* fejeződik ki. A nép egyik vonatkozásban sem birtokol „minden hatalmat”. Megelégedjünk-e az eszmény ilyen részleges megvalósulásával vagy ragaszkodjunk a teljes realizáláshoz? A maximalista ragaszkodik hozzá; s ezért a közvetítő – alkotmányos-garanciális – struktúrát nem úgy méltányolja, mint a hatalomgyakorláshoz való (persze részleges) hozzáférés eszközét, hanem akadálnak tekinti, ledöntendő gátként kezeli. Ha pedig így van, a „minden hatalmat a népnek” olyan eszmény, amely a várttal ellentétes kimenetelre vezet.

Jegyezzük meg: a „minden hatalom” korlátlan hatalmat jelent. Ez a formula – mint mondtam – megfelel egy zsarnok totális hatalmának megdöntéséhez, de a győzelem után megint csak totális hatalmat hoz létre. Erre azt válaszolhatják, hogy a zsarnok teljhatalma rossz, míg a nép teljhatalma jó. Lehet. Mikor azonban a zsarnok megbukik, a hatalom jogcíme ugyan a néphez kerülhet, a hatalom gyakorlása azonban közvetítő struktúrák nélkül semmiképp. Tehát: amilyen mértékben eltávolítjuk az alkotmányos struktúrákat, olyan mértékben közeledünk a *nép nevében* gyakorolt abszolút hatalomhoz.

Nézzük csak át az elejétől. A nép akkor rendelkezik tényleges hatalommal, ha megakadályozza mindenféle korlátlan hatalom kialakulását. Ez elengedhetetlen feltétel; s szigorúan be kell tartani, bármilyen legyen is a népnek „több hatalmat” szánó maximalizálás. Ez a *feedback monitoring* értelmében azt jelenti, hogy a „minden hatalmat a népnek” elvnek lassan a „senkinek sem minden hatalmat” elvvé kell alakulnia. Felvetődhet az az ellenvetés, hogy az eszmények maximalizálásából ilyenformán minimalizálás lesz – de az sem kizárt, hogy ez vezet a lehető legnagyobb mértékű „optimalizáláshoz”. Ezt a kérdést viszont nem íróasztal mellett kell eldönteni, hanem a gyakorlatban, az *ellenkező eredmény veszélyének elve* szerint tájékozódva. Ha észrevesszük, hogy egy eszmény maximalizáláskor ellentétébe kezd átcsapni, tekintsük ezt megálljt parancsoló jelzésnek.<sup>21</sup> A perfekcionista minden ilyen alkalommal eszményárulást kiált. Árulást persze mindig lehet találni, ha az eszmények sikertelenségre vannak ítélve, s még inkább, ha a perfekcionista hosszra (az eszmények árfolyamának emelkedésére) játszik. De az is előfordul, hogy csak az eszmények betűjét árulják el, s szellemét nem. A vizsgált esetben a „minden hatalmat nekünk” (vagyis a népnek) mindössze csatakiáltás, s ha ez a csatakiáltás nem alakul át azzá az elvvé, hogy *senkinek* sem szabad *minden* hatalmat birtokolnia, akkor azért verünk szét egy abszolút hatalmat, hogy egy másikat hozzunk létre. Akkor pedig a betű árulja el a szellemet.

A demokráciák a maguk szürke hétköznapi működésében gyakran nem túl

21. Az „ellenkező veszélye” kifejezés Herztől (1951, 168–189) származik. Itt a szó szerinti népszuverenitás példáját használtam föl; de látni fogjuk (különösen 10.4–10.5), hogy az „ellenkező veszélye” vagy a „fordított kimenetel” valódi területe az egyenlőség.





hitelesek. Egy dolog azonban mindennapi működésükre panaszkodni, s más dolog elvileg hiteltelennek tekinteni őket. Van megérdemelt hitelvesztés, de van meg nem érdemelt is: ez utóbbi az olyan perfekcionizmus következménye, amely mindig túl magasra emeli a léceket. A mai emberre jellemző hálátlanság, s az a kiábrándultság, amely oly gyakran kíséri a demokráciapróbálkozásokat, részben épp a betarthatatlan ígéretek reakciója is. Nem az elleneszmények konkurenciája jelenti a tényleges veszélyt, amely a hivatalos ellenségekkel immár nem rendelkező demokráciát fenyegeti, hanem az, ha olyan „igazi demokráciát” kérnek számon rajta, amely a meglévőt mindig felülmúlja és elutasítja.

#### 4.7. PERFEKCIONIZMUS ÉS DEMAGÓGIA

Az olvasó bizonyára észrevette, hogy magyarázatomban nem használtam a „demagógia” szót. A gyakorlatban elég nehezen jelölhető ki a perfekcionizmus és a demagógia közti határ. Elméletileg azonban – és itt az elmélettel foglalkozunk – az a különbség, hogy a perfekcionizmus értelmiségiek kidolgozta intellektuális tévedés, a demagógia viszont tisztán és egyszerűen számítás. Az elmélet pedig csak a hibás elmélettel szállhat szembe; hibás gyakorlattal, vagyis a demagógiával nem. Jobban mondva, az elmélet csak közvetett módon szállhat szembe a demagógiával: ha elszigeteli és leleplezi. Természetes, hogy vannak és mindig is lesznek demagógok; de perfekcionista alibik nélkül, intellektuális háttér nélkül kevesebb kárt tehetnek. Ezért is időztem el a perfekcionizmusnál. De nem vagyok olyan naiv, hogy azt higgyem: ha leszereljük a perfekcionizmust, ezzel elejét vettük a demagógiának is.

A demokrácia a pártok közötti versengésen alapul, mint ahogy a piacgazdaság a termelők versengésén alapul. De ami azt illeti, a politikai piac és a gazdasági piac analógiája nemigen tart tovább ennél. A termelők versenyét a gazdaságban olyan fogyasztók kontrollálják, akik ténylegesen fogyasztanak, tehát abban a helyzetben vannak, hogy kézzelfoghatóan értékelhetik a nekik felkínált árukat. A politikai pártok közti versengés szűrői viszont jóval gyengébbek, mivel a javak ebben az esetben nem igazán kézzelfoghatóak, s nem is azonnal fogyaszthatók. Tegyük még hozzá, hogy a gazdasági verseny törvényi ellenőrzés alatt áll, hogy a kereskedelemben a csalást büntetik, míg a „politikai csalás” jogilag büntetlen marad. A hamis gyöngyöt valódiként kínáló kereskedő börtönbe kerül, a hamis ígéretekkel kínáló politikus viszont gyakran el is tudja adni a portékáját, s mégis szabadlábon marad. A különbség tehát az, hogy a politikában büntetlen a tisztességtelen, hazug és „demagóg” verseny, sőt gyakran jövedelmezőnek bizonyul (mármint a demagóg számára). Jogi eszközökkel ezt nem tudjuk megakadályozni, tehetetlenek vagyunk. Az egyetlen fegyverező eszköz, ha a közönség nem hagyja magát becsapni, legalábbis nem tömegesen és nem állandóan. És mivel a perfekcionista növeli a demagógia hitelességét, fontos, hogy ügyeljünk a perfekcionizmusra.

## 5. FEJEZET

# Közüvélemény és kormányzó demokrácia

*„A közérdek feltehetően az, amit az emberek választanának, ha világosan látnának, racionálisan gondolkodnának és érdek nélkül cselekednének.”*

(WALTER LIPPMANN)

### 5.1. A KÖZ ÉS A KÖZÜGYEK

Ha a demokrácia a nép kormányzása a nép felett, akkor a nép részben kormányzott, részben pedig kormányzó lesz. Mikor kormányoz? A válasz kézenfekvő: amikor a választásokon leadja a szavazatát. A választások értékét e tekintetben nem kell alábecsülni; de túlbecsülni sem szabad. Először is: az egyes választások különálló események, amelyek közé hosszú intervallumok ékelődnek. Továbbá, a választók döntése és a kormányzati döntések között a kizárólagos döntési jogkörök széles tartománya húzódik: a választások azt döntenek el, hogy *ki* fog kormányozni, nem pedig a kormányzás tartalmát. Végül, de nem utolsósorban a választások összegzik az egyedi akaratnyilvánításokat, számba veszik a véleményeket. De honnan származnak, hogyan alakulnak ki ezek a vélemények? Végső soron, mondja Dicey (1905, 3), „minden kormányzás valódi alapja a kormányzottak véleménye”. Ebből az következik, hogy a választás eszköz, amelynek célja a „közvéleménynek megfelelő kormány”; amely „megfelel” abban az értelemben is, hogy általa elfogadott, s abban is, hogy felelős neki.

Ennek, mint mondják, az az előfeltétele, hogy a választások szabadok legyenek. Így van; de a véleményeknek is szabadnak kell lennie, azaz szabadon kell formálódnia. A szabad választások kikényszerített (nem szabad) véleményekkel mit sem érnek. Egy olyan „szuverén” nép, amelynek nincs semmi saját mondanivalója, nincs saját véleménye, üres szuverén, csak a kártyában király. Tehát a demokrácia egész építménye végső soron a közvéleményre támaszkodik; arra a véleményre, amely valóban a *köz véleménye*, s amely az azt kifejező közösségekben alakul ki.

Ezek a megfontolások többféle kérdést is fölvetnek. Először, miért éppen a „vélemény” kifejezést használjuk: csak úgy, vagy alapos okkal? Másodsor, ez a bizonyos vélemény milyen értelemben a „közé”? Végül, mi kapcsolja a „közvéleménynek megfelelő kormányzást”, ahogy azt Dicey leírta, a „konszenzuson alapuló kormányzás” fogalmához? E kérdés megválaszolásához alaposabban meg kell vizsgálnunk a konszenzus fogalmát.

A „közvélemény” kifejezés az 1789-es francia forradalmat megelőző évti-



zedekre nyúlik vissza, s ez az egybeesés nem véletlen. Nemcsak arról van szó, hogy a felvilágosult gondolkodók feladatul tűzték maguk elé a világosság terjesztését, s így implicit módon a szélesebb közönség véleményének formálását; hanem arról is, hogy a francia forradalom a rousseau-i kis léptékű demokráciától igencsak eltérő, nagy léptékű demokráciát készített elő, ami viszont a véleményét kifejezésre juttató közönséget feltételezett, illetve teremtett. Az a tény, hogy a közvélemény mint elnevezés és mint hatóerő az 1789-es francia forradalom idején bukkan fel, azt is jelzi, hogy a fogalom elsődleges jelentésköre politikai. Általános (széles körben elterjedt) vélemény persze bármilyen témában kialakulhat és ki is alakul, mindazonáltal a „közvélemény” kifejezés elsődlegesen a „közügyekre” s az irántuk érdeklődő közönségre utal. Ezért itt a „köz” olyan állampolgárokból álló közönség, olyan publikum, amelynek van véleménye a közügyek intézéséről, vagyis a politikai közösség ügyeiről. Tehát a „köz” nemcsak a kifejezés alanya, hanem a tárgya is. Egy véleményt nemcsak azért nevezünk „köznek”, mert közös (széles körben elterjedt), hanem azért is, mert közösségi természetű témákat, tárgyakat érint: az általános érdeket, a közjót, lényegében a *res publicát*.

Egy véleményt tehát két jellemző alapján nevezünk közvéleménynek: közösségi elterjedtsége, illetve közügyekre vonatkozása alapján. Ezután azt kell még pontosítanunk, hogy miért nevezzük véleménynek, s miért nem *vox populinak*, a nép hangjának, vagy „közhírnek” (mint Machiavelli), illetve, hogy miért véleményről és nem „akaratról” beszélünk (ahogy Rousseau „általános akarata” sugallná).

Amikor az elnevezést kitalálták, a kor tudósai tudtak latinul és görögül; s tudták azt is, hogy a demokráciával szembeni mindenkor ellenérv az volt, hogy a nép tudatlan. Platón azért hívta segítségül a filozófus királyt, mert a kormányzás *episztémét*, valódi tudást igényel. Ezzel a nézettel szemben állították aztán, hogy a demokráciához elég a *doxa*, elég, ha a közönségnek véleménye van. Tehát nem nyers és vak „akarat”, nem is *episztéme*, hanem *doxa*, vélemény: nem több, de hangsúlyozzuk, nem is kevesebb. Tehát helyes és találó az a kifejezés, hogy a demokrácia a közvéleménynek megfelelő kormányzás, véleményen alapuló kormányzás.

## 5.2. KONSZENZUS ÉS KONSZENZUSON ALAPULÓ KORMÁNYZAT

Térjünk át a „konszenzuson alapuló kormányzásra”, vagyis arra a tételre, mely szerint ha egy kormányzat a választók véleménye (a véleményüket kifejező szavazatok) alapján jön létre, s a közvélemény uralkodó irányzataival összhangban kormányoz, konszenzusra épül.

A konszenzus fogalma vitatott. Alkalmazási körén belül azonban különbséget tehetünk a konszenzus mint a társadalom állapota, és a konszenzus mint a demokrácia kelléke között. A társadalmak lehetnek konszenzusosak vagy



konfliktusosak, integráltak, szegmentáltak vagy dezintegráltak, tény azonban, hogy a demokratikus formák ugyanúgy társulhatnak konszenzusos társadalmakhoz, mint konfliktusos társadalmakhoz. Ebből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a demokráciához nem kell társadalmi konszenzus, sőt, ha tovább megyünk, azt is, hogy a demokráciához nem konszenzus, hanem konfliktus szükséges, vagyis hogy a konfliktus maximalizálja és gazdagítja a demokráciát.

Azzal kezdem, hogy aki itt „konfliktusról” beszél, az vagy túloz, vagy helytelenül értelmezi a szót, s egyszerűen és hanyagul a disszenzus helyett használja (ami pedig egész más dolog). Állapodjunk hát meg a „konszenzus” jelentésében is. A minket érdeklő összefüggésben a konszenzus nem valamilyen aktív, kifejezett egyedi jóváhagyás. A konszenzus szó szerint szerint „közös érzületet”, *közös* – mások által is osztott – érzést jelent, amely tehát köt, legalábbis összeköt. Ebben az értelemben a konszenzus nem annyira jóváhagyás, mint inkább elfogadás. De *minek* az osztása-elfogadása? A demokrácia vonatkozásában a konszenzus következő három tárgya és szintje között kell különbséget tennünk: 1. a végső értékek, 2. a játékszabályok, 3. a kormányok elfogadása. Az első tehát konszenzus a *közösség szintjén*, egyetértés az értékhitekben; a második konszenzus a *rezsim szintjén*, az eljárási szabályok elfogadásában; a harmadik pedig konszenzus a *kormányzat szintjén*, a kormányzat politikáinak elfogadásában.<sup>22</sup>

A közösség szintjén a konszenzus tárgya a *hitrendszer*, tehát az alapértékek. Ha egy adott társadalom-állam ugyanazokat a célértékeket – mint például szabadság, egyenlőség és pluralizmus – osztja, akkor „homogén politikai kultúrával” állunk szemben (Almond 1970, 1. fej.). Ha nem ugyanazokat, akkor – megint csak Almond megfogalmazása szerint – politikai kultúrája heterogén, töredezett. Vigyázat: a politikai kultúra nem „ideológia”. A politikai kultúra fogalma tágabb, mint az ideológiáé, s abban is különbözik tőle, hogy lazán összefüggő (s nem valamely konkrét témakörre vonatkozó) hiteket foglal magában.

E premisszák után nézzük meg újra azt a megállapítást, hogy konfliktusos társadalmakban is kialakulhat demokrácia. Ebből azonban igen erőltetett lenne arra következtetni, hogy a demokrácia megkívánja a konfliktust; helyesebbnek tűnik, ha inkább azt mondjuk, hogy a homogén politikai kultúra nem *szükségszerű feltétele* a demokráciának. Én mindazonáltal úgy gondolom, hogy „könnyítő” feltétele, mert világos, hogy az alapértékekben való egyetértés hozzájárul a demokrácia szilárdságához. De a heterogén politikai kultúra sem akadály: egy stabil demokrácia hosszú távon nyilvánvalóan képes homogenizálni azt a politikai kultúrát, amelyet kialakulásakor talál. Tehát a demokrácia végső értékeiben való közösségi konszenzus a demokráciának nem *sine qua non fel-*

22. Vö. Easton 1965, 18. fej. Ő ugyan a rendszer és a tekintély „támaszáról” beszél, a sémája azonban a konszenzusra is alkalmazható.

*tétele*. Ha megvan, megkönnyíti a demokrácia kialakulását. Ha nincs meg, akkor a demokrácia dolga nehezebb, de nem lehetetlen.

Valóban szükséges feltétele viszont a demokráciának a *procedurális konszenzus*, az egyetértés az úgynevezett játékszabályokban. Nagyon sok ilyen játékszabály van, a politikai rendszer szintjén azonban az lesz a legfontosabb, amely *megszabja, hogyan kell dönteni*, vagyis amely meghatározza a konfliktusok kezelésének módját. Abban a politikai közösségben, ahol a konfliktusok megoldásának nincs *egységes szabálya*, minden konfliktus vezethet összetűzésekhez: s ebben az esetben valóban a „konfliktus” a helyes szó. Olyannyira igaz ez, hogy a polgárháborúk és a forradalmak azzal érnek véget, hogy a győztes személy vagy közösség saját döntési szabályát a legyőzöttekre kényszeríti. A demokráciában a konfliktusokat békésen kell megoldani (erőszak nélkül, illetve kényszerítés nélkül), és békés megoldásuk a *többségi elv* alapján történik. A többségi döntéshozatal (meghatározott korlátok között) maga a demokrácia; ha pedig ezt a konfliktusmegoldási módot nem fogadják el általánosan, akkor nincs, illetve létében bizonytalan a demokrácia. A szükséges konszenzus tehát a procedurális konszenzus: egyetértés abban, hogy *kit* illet a döntés joga a *hogyanról*.

Egész más a helyzet a kormányzat szintjén. Itt a konszenzus helyére disszenzus kerül, s itt érvényes Barker (1942, 67) megfogalmazása is, mely szerint „minden demokrácia alapja és lényege a vitatkozva kormányozás”. Hadd jegyezzük azonban meg, hogy ezen a szinten az egyet nem értés tárgya a *kormányzók* személye, illetve ezen keresztül a kormányzati politika, s nem a *kormányforma*. A konfliktus ez esetben is túlzás, a *concordia discors* (egyetértés az egyet nem értésben) viszont valóban serkenti a demokráciákat.

Ezzel tisztáztuk is a demokrácia és a konszenzus viszonyával, a disszenzus fontosságával és a konszenzuson alapuló kormányzás fogalmával kapcsolatos kérdéseket. Most rátérhetünk a lényegre: vagyis a közvéleményre, amely a demokrácia lényegének kifejezésére hivatott.

### 5.3. A VÉLEMÉNYFORMÁLÁS

A közvélemény és a demokrácia közti kapcsolat konstitutív: a közvélemény a demokrácia lényegképző és operatív alapja; s ezért fontos, hogyan alakul ki, hogyan ölt formát. A közvélemény nem születik az emberrel: olyan elterjedt mentális minták (vélemények) halmaza, amelyek kölcsönhatásban vannak a társadalmi információáramlással. S éppen az információáramlás veti fel a problémát: a nagyközönség ugyanis inkább csak kapja az információkat. De akkor hogyan lehet biztosítani, hogy a közösségben forgalomban lévő (kapott) vélemények egyben a közösség véleményei is legyenek? Egyszerűen, hogyan lehet *autonóm* közvéleményt kialakítani? S fordítva: mikor válik a közvélemény heteronómmá?



Amíg az információfolyam főként az újságokból jutott a nagyközönséghez, úgy gondolták, hogy a közvélemény-formálódási folyamatban helye van az autonóm véleményalkotásnak is. A közvélemény autonómiáját azonban alaposan megtépázta a totalitárius propaganda; a rádiózás, de még inkább a televíziózás terjedésével pedig válságba került vagy legalábbis nagyon sérülékennyé vált. Az autonóm és a heteronóm közvélemény megkülönböztetése nyilvánvalóan két ideáltípusra utal, amely a valóságban tiszta formában nem fordul elő, kijelöli viszont két pólusát annak a kontinuumnak, amely magában foglalja a prevalenciák valóságos megoszlását, tehát a döntően autonóm vagy döntően kívülről irányított vélemény típusokat. Ezek után az lesz a kérdés: hogyan formálódnak a közügyekről alkotott vélemények, illetve hogyan formálják őket? A véleményformálás folyamata háromféleképpen mehet végbe: a vélemény 1. áramolhat az elitektől lefelé; 2. törhet lentől felfelé; 3. referencia-csoportokkal való azonosulás útján.

Karl Deutsch *vízesésmoделlje* (Deutsch 1968, 101–110) szemléletesen ábrázolja, hogyan áramlanak a vélemények az elitektől le, s hogyan terjednek el. E modell szerint a vélemények áramlása olyan, mint egy medencékkel szintekre tagolt vízesés. Deutsch szerint öt ilyen medence vagy szint van. A legfelsőben a gazdasági és társadalmi elitek eszméi cirkulálnak; az utána következőben pedig a politikai és kormányzó elitek véleményei találkoznak és ütköznek össze. A harmadik szintet a tömegkommunikációs hálózat jelenti, vagyis lényegében az a személyzet, amely az üzeneteket közvetíti és terjeszti. A negyedik szintet a helyi „véleményirányítók” alkotják, vagyis a lakosság azon 5–10 százaléka, amely valóban érdeklődik a politika iránt, akik figyelik a médiumok üzeneteit, s akik meghatározó szerepet játszanak a velük kapcsolatban álló csoportok véleményalakításában. Végül az egész a *démosz*, a nagyközönség tartályába kerül.

E modell lényege a vélemények folytonos újrakeveredése. Minden szinten eltérő véleményeket és érdekeket, sokféle és sokszólamú kommunikációs csatornákat találunk. S noha az áramlás összességében lefelé ereszkedő irányú, Deutsch hangsúlyozza a *feedbacks*, a visszacsatolások jelenlétét is. Az elmélet implicit módon mindig is magában foglalta azt a tételt, hogy a közvélemény a maga autonómiáját a kiegyensúlyozás és kölcsönös semlegesítés összetett folyamatainak köszönheti. Ez így is van, s Deutsch modelljének éppen az az érdeme, hogy ezt az implicit tételt artikulált sémává alakítja. Amikor azt állítjuk, hogy a demokráciákban a közönség véleményt alkot magának a közügyekről, nem állítjuk azt, hogy mindezt magától és egyedül csinálja. Nagyon jól tudjuk ugyanis, hogy vannak „befolyásolók” és „befolyásoltak”, hogy a vélemény-áram az előbbiektől az utóbbiak felé tart, s hogy az elterjedt vélemények eredeténél mindig ott van a terjesztők kis csoportja. A lényeg azonban az, hogy a véleményformáló hatások nem egyetlen szálon s nem lineárisan terjednek.

Először is, nemcsak hogy minden szint teljes ciklussá szerveződik, hanem az egyes szinteken belüli interakciók is horizontálisak: befolyásolók ütköznek



befolyásolókkal, kibocsátók kibocsátókkal, erőforrások erőforrásokkal. Másodszor, minden két szint közti átmenetnél új tényezők lépnek be: minden alkalommal újakezdődik egy teljes ciklus, amely mindent újra összekever, s közben módosít. Ezért az „esés” képzelete nem is annyira azért találó, mert leereszkedést jelöl, hanem mert diszkontinuitást, megszakítást idéz fel. Induljunk el a politikusok szintjéről. Nem mintha ez volna a vélemények valódi és elsődleges kohója, hanem mert a közvélemény mint olyan – ne felejtjük el – a politikusok kijelentéseire és tetteire reflektál. A politikusok szintje meglehetősen jól példázza egy teljes ciklust leíró szint minden jellemzőjét: kifejezetten versenycentrikus mikrokozmosz, amelyben a pártok azért manővereznek, hogy választókat nyerjenek meg maguknak, a politikusok pedig azért harcolnak egymással akár párton belül is, hogy megkaparintsák a helyeket a többiek előtt. S míg a pártok mint olyanok extrovertáltak, abban az értelemben, hogy a választókon tartják a szemüket, a politikusok mint egyének viszont introvertáltak, vagyis mindenki a másik ellen manőverezik a hatalmi játszmák zárt világában. A pártok sokaságából és még inkább a pártok belső konfliktusaiból tehát számtalan ellentmondó hír származik, amely először a médiuumokhoz jut el. Ezek pedig nem változatlan formában továbbítják a híreket. Minden kommunikációs csatorna maga dönti el, hogy szerinte mi hír és mi nem az. Minden csatorna szelektál, egyszerűsít, esetleg torzít, minden bizonytalansággal értelmez, sőt gyakran önálló üzenetforrás is. S ezen a szinten is a versengés szabályai érvényesülnek, vagyis horizontális interakciók zajlanak.

A következő szinten nem kevésbé meghatározó szerepet játszanak a helyi véleményirányítók. A tömegkommunikációs csatornák, bármekkora hatalmuk legyen is, mégiscsak anonim eszközök, amelyek nem pótolhatják az élő, személyes kapcsolatot egy hús-vér beszélgetőtárral. Továbbá mindegyik csatorna más-más hangon beszél, más-más „igazságokat” mond. Kinek higgyünk? A véleményirányító lesz a „kognitív tekintély”: tőle kérdezzük meg, hogy kit tekintünk hitelesnek és mit higgyünk el. A helyi véleményirányítók tehát szűrői is, prizmái is a tömegkommunikációs eszközöknek: üzeneteiket képesek felerősíteni és elosztani egyéni hullámhosszokra; de képesek eltéríteni, esetleg leblokkolni is, mondván, hogy nem hihetőek, csúsztatás van bennük vagy pedig irrelevánsak.

Mint mondtam, a vízesésmodellhez csatlakozik s vele szemben működik egy lentől felfelé mozgó információáram: ezt *bubbling-up* modellnek nevezhetném. Deutsch sémája kidolgozásakor a külpolitikát tartotta szem előtt, vagyis egy olyan szektort, amely nem érdekli a nagyközönséget, míg csak ki nem tör egy háború, de legalábbis olyan válság, amely elér a háztartásokig. Más azonban a helyzet, ha olyan szektorokat és problémákat tekintünk, amelyek közletről, saját személyükben érintik a közönséget. Ekkor a morgás, forrongás, sőt az esetleges kitörések – egy autentikusan lentől föltörő s felülke-rekedő közvélemény részei – egyáltalán nem a vízesésmodellbe illeszthető módon viselkednek. Időnként a közönség megmakacsolja magát, és a felsőbb

szintek számára váratlan, előre nem látott s nem is kívánt módon reagál. Ilyenkor „véleménydagály” keletkezik, amely valóban megfordítja „a vizek folyását”. Miután ezt tisztáztuk – és csak ha alaposan tisztáztuk –, egyetérthetünk azzal a tétellel, hogy a közvélemény genezisének normális vagy leggyakoribb folyamatai vízesésszerűek.

Ezek után vizsgálunk kell még a tág értelemben vett értelmiségiek szerepét és elhelyezkedésüket a vízesésmoделl különböző szintjein. Ez a probléma elkerüli Deutsch figyelmét, talán azért, mert az értelmiségiek túltermelése, illetve az ebből következő eltömegesedés a posztindusztriális társadalom fejleménye. A népesség „gondolkodásra képesítő oklevelekkel” rendelkező része mértéktelenül megnövekedett, és a számszerű növekedésével megnőtt a súlya is. Az értelem vagy álértelem erjesztője minden szinten megtalálható, ha másért nem, mennyiségi okokból. Míg a hatvanas évekig az értelmiségiek nagy része az egyetemeken talált viszonylagosan elszigetelt munkahelyet, manapság egy „új osztály” zsúfolja tele a médiát, és ha már ott sem talál helyet, elmegy „szakmán kívüli” állásokba is. Az értelmiségiek expanziója s az egész társadalmi testben való szinte szünet nélküli diffúziója tehát a *bubbling-up* modelljét erősíti, és azoknak a véleményeknek válik intenzív katalizátorává, amelyek egyáltalán nem fentről zúdulnak alá, épp ellenkezőleg, a tömegek szintjén sarjadnak ki és burjánzanak, akár kis értelmiségi csoportokban is.

Eddig az információáramlással foglalkoztunk, vagyis azzal, hogy a nagyközönség milyen úton kapja meg az informáló üzeneteket. De ne felejtjük el, hogy a véleményformálási folyamatoknak három módzata van: a harmadik, amiről eddig nem szóltunk, az *azonosuláshoz* kapcsolódik. Ezen azt kell érteni, hogy az egyes személyek véleményei nem is kis részben olyan „referenciacsoportokból” származnak, mint a család, a kortárs csoportok, munkahelyi kollektívák, illetve esetleges párt-, vallási, osztály-, etnikai és egyéb közösségek. Az én ilyen szempontból „csoport-én”, amely a vonatkoztatási pontjait jelentő csoportokba és csoportokkal integrálódik. Ily módon a vélemények két különálló forrásból merítenek: az információt hordozó üzenetből és a csoportidentifikációból. Az első kontextusban információkkal kölcsönhatásban formálódó véleményeket találunk, ami nem azt jelenti, hogy ezek jól informált vélemények volnának. Egyszerűen csak az a karakterjegyük, hogy ki vannak téve a híráramlásoknak, amelyek így vagy úgy befolyásolják őket. A referenciacsoportokon belül kialakult vélemények viszont gyakran „információfüggetlenek”. Ez nem azt jelenti, hogy az ilyen vélekedésben egyáltalán ne volna információ, hanem azt, hogy a vélemények kialakítása megelőzi az információkat. Az információfüggetlen vélemény tehát olyan vélemény, amely védett az információkkal szemben, s hajlamos minden ellenkező bizonyosság ellenére fennmaradni.

A véleménynek ezt az összetevőjét Berelson (1954, 311) írta le egy klasszikus passzusban, amit érdemes idézni. „Sok választó esetében a politikai preferenciák a kulturális ízlésekhez hasonlíthatók... Mindkét dolog etnikai, cso-



port-, osztály- és családi tradíciókból ered. Mindkettő stabilitást és a változással szembeni ellenállást mutat az egyes individuumokban, de rugalmasságot és kiegyezést a generációk közt a társadalom egészét tekintve. Mindkettő inkább érzelem és beállítottság, mint »megfontolt preferenciák« dolga. S bár mindkettő reagál a megváltozott feltételekre s a szokásostól eltérő ingerekre, a direkt meggyőzéssel szemben viszonylag érzéketlenek.”

Végül is ki alkotja azt véleményt, ami közvéleménnyé válik? Miután számba vettük a vízesésmoделl elágazásait, megmutattuk a lentről induló áramlatokat, s megemlítettük, hogy a vélemények forrása esetleg csoportidentifikáció, a sokféle referenciacsoport, a válasz csak az lehet, hogy mindenki és senki. Persze ez a „mindenki” nem valóban mindenki – de sokan, sok helyen és sokféleképpen. Ugyanígy: a „senki” nem szó szerint senki, hanem senki különösen. Még ha minden egyes vélekedő mellé egy-egy „személyi autoritást” állíthatnánk, vezetőt, az egyetlen bizalmat érdemlő sugalmazót, akkor is igaz maradna, hogy a végeredmény hatások és ellenhatások olvasztótégelyéből kerül ki. Tehát a teljesen hitelesnek mondható közvélemény azért hiteles, mert autonóm, s biztosan autonóm annyira, hogy az már elegendő a demokrácia mint véleményen alapuló kormányzás támogatásához.

#### 5.4. A MÉDIA POLICENTRIZMUSA ÉS MONOPÓLIUMA

Hangsúlyozni kell, hogy a közvélemény a fent leírt módon csakis a demokráciában állhat elő; ez ugyanis három körülményt előfeltételez: gondolati szabadságot, kifejezési szabadságot és policentrizmust.

A gondolatszabadság megköveteli, hogy az egyén bármely ismeretforrásból szabadon meríthessen, s szabadon ellenőrizhesse, amit olvas vagy hall. Ez azonban kevés, ha nem az igazság megismerésének vágya és tiszteletben tartása hatja át: annak igazságáé, ami valóban megtörtént, amit valóban tettek és mondtak. Ha hiányzik ez az *érték* – az igazság tisztelete és keresése –, a gondolatszabadság könnyen a hazugság szabadságába csap át, és akkor a kifejezés szabadsága nem sokat ér. Nem lehet megakadályozni, hogy a gondolat- és szólásszabadság egyben a hazugságterjesztés szabadsága is legyen, de jogunk és kötelességünk is, hogy ezt elítéljük. Ezen túl: a szabad beszéd, annak kimondása, amit magunkban gondolunk, biztonságos légkört feltételez. Nem elegendő, ha a jogrend védi a szólásszabadságot; félelemnek sem szabad lennie. Ahol megfélemlítés van, ahol rossz hírbe kerül (ha nem börtönbe), aki eltér az uralkodó ortodoxiától, ott a szólásszabadság megbénul, s ennek visszahatásaként deformálódik maga a gondolatszabadság is. Mert hisz – néhány magányos hőstől eltekintve – aki fél kimondani, amit gondol, előbb-utóbb gondolni sem fogja, amit nem mondhat ki.

A szólásszabadság természetes folyamánya a szervezkedés szabadsága, hogy propagálhassuk a mondanivalónkat. A XVIII. századi véleményformáló



és véleményterjesztő klubokból kialakult modern politikai pártok példája szemlélteti először konkrétan, hogyan alakul át a szólásszabadság „vélemény-szervezéssé”. Itt egyébként a kommunikációs-szervezés szabadsága, pontosabban az a tömegkommunikációs struktúra érdekes, amely egyszerre terméke és támogatója a szólásszabadságnak.

A lényegre térve: a demokráciákra jellemző médiastuktúra policentrikus, sokközpontú struktúra. A policentrikusság mértéke és tagozódása országonként igen változó lehet; aki azonban magát a létezését tagadja, annak a helyzetet a totalitárius rendszerek és diktatúrák központosított struktúrájú monopóliumához kellene viszonyítania (de ezt az összevetést soha egyetlen tagadó sem teszi meg). Igaz, hogy a demokráciák médiumai is bőségesen megérdemlik a fenntartásokat és a vádakát; téved azonban, aki a médiastuktúra policentrikusságát és ennek központi szerepét tagadja. Igazoljuk is azonnal ezt az állításunkat, mégpedig úgy, ahogy Habermas (1962) és a többi „kritikai gondolkodó” nem teszi: összehasonlítással.

A totalitárius rendszerek ma romokban hevernek, ez azonban nem törli el visszamenőlegesen Hitler, Sztálin, Mao és a hasonszórú kisebb diktátorok létét, s nem feledhetjük el gáztetteiket és a rombolást sem, amit műveltek. Maradjon is ez emlékeztető lecke. A totalitarizmust később fogjuk definiálni (lásd 7.3.). A mi szempontunkból most csak a totalitárius rendszerek alábbi jellemzői érdekesek. Először is, minden tömegkommunikációs struktúra szigorúan egyközpontú és egyszínű: egyetlen hangon beszél, a rendszer hangján. Másodszor, s ez még fontosabb, a szocializáció minden szolgálatában áll – s főleg az iskola – kivétel nélkül az állami propaganda szolgálatában áll: nincs különbség propaganda és oktatás közt. Harmadszor, a totalitárius rendszer kifejezetten zárt világnak bizonyul, amely nem is kíván külső mércéket, amely alattvalói túlnyomó többségét nem engedi határain túl tekinteni, és amely cenzúrázza a környező világ minden üzenetét. Negyedszer, ez a világ szüntelenül a mozgósítás állapotában van, egészen a legalacsonyabb szintekig, s ebben az örökös mozgósításban a pártaktivisták bármilyen rendőri ellenőrzésnél hatékonyabban hallgattatják el a helyi véleményirányítókat. Végül és összegzőleg: a totalitárius rendszereket a magánszféra végleges megszállása és lerombolása vagy legalábbis ennek szándéka jellemzi.

Rögtön kiemelném, hogy a harmadik és a negyedik fenti vonás megmutatja a totalitárius rendszerek Achilles-sarkát is: egy ilyen rendszernek zártnak kell maradnia. A Szovjetunió már csak azért sem tudta fenntartani ezt az elzártságot, mert az egyik – a kelet-európai csatlósállamok felé eső – határa porózus és (a hívő kommunisták szerint) fertőzött volt. Ugyanakkor: mivel egy totalitárius rendszernek mindig „feszültség alatt”, az állandó mozgósítás állapotában kell lennie, érvényes rá az intenzitás és az időtartam fordított arányosságának szabálya (lásd 4.4.). Eszerint az efféle örökös mozgásban lévő és mozgósító aktivizmus intenzitása nem tarthat túl sokáig, leereszt, amint rutinná válik. Mao a maga „kulturális forradalmával” megpróbálta leküzdeni a

rutinizálódást; ez az aktivizmus azonban az általa okozott károk miatt hamar kifulladt. Sztálin utódai viszont elfogadták a rutinizálódást és megpróbálták felhasználni, de még így sem sikerült mindent összevetve hetven évnél tovább fenntartani a rendszert.

A totalitárius rendszer nem tudott bezárkózni, s nem tudta feszültség alatt tartani magát – ez azonban távolról sem jelenti, hogy más vonatkozásban ne lett volna sikeres. A totalitárius propaganda és oktatás nem teremtett ugyan „új embert”, ám a szabad embert, az önálló véleményalkotásra való szabadságot roppant hatékonyan sorvasztotta el. Amikor az állampolgár úgyszólván a bölcsőtől a koporsóig olyan zaklató, kioktató propagandának van kitéve, amelyben azért vág össze minden, mert minden hamis, s amelyben azért tűnik minden igaznak, mert nincs mód megbizonyosodni az igazságról, akkor a közösség becsapott lesz, a hézagtalan csalás ketrecébe kerül. Ezért „véleménye” semmilyen értelemben nem lesz a *köznek a véleménye*, pusztán a *közösségben* cirkuláló vélemény. A totalitárius rendszerben nincs közvélemény, mi méltó e névre. Nincs, mert nem áll meg a maga lábán, s nem áll módjában, hogy öntörvényű (autonóm) legyen.

Az autonóm és a heteronóm közvélemény között az egyetlen hasonlóságot az elutasító reakciók jelentik. Igaz, hogy a totalitárius propaganda *a limine* megakadályozza a tőle eltérő véleményrendszerek pozitív megfogalmazását; az egyszerű elutasítást azonban nem tudja megakadályozni. A közösség, amely torkig van az ideológiai bombázással és monotonijával, úgy menekül, hogy nem hisz vagy nem érdeklődik: magába zárkózik, apátiával védekezik, s végül esetleg általános ellenségességgel reagál. Ez azonban nem változtat azon, hogy ha egy totalitárius rendszer megbukik is, bizonyos dolgokat sikeresen eliminál. Lehet, hogy semmit nem épített, ám akkor is sokat rombolt. Amikor új lapot nyitnak, nagy szerencse, ha az az új lap tiszta: sokkal gyakoribb ugyanis, hogy passzívum, rossz örökség maszatolja. Ha valakinek újra kell kezdenie, bizony szerencse, ha nulláról indulhat; mert az is előfordul, hogy mínuszról kell újakezdenie.

Az tehát a különbség a policentrikus struktúrákon belül létrejövő közvélemény és a monocentrikus struktúrák által a közösségben terjesztett vélemények közt, hogy az utóbbi esetben a vélemény nem a *köznek a véleménye*. Mint mondtam, s mint most megismétlem: aki tagadja, hogy a demokráciák médiastruktúrája policentrikus, s hogy ez alapvető szerepet játszik az autentikus közvélemény kialakulásában, az hibát követ el. Ezt előrebozsátva és leszögezve minden további nélkül elismerem, hogy a demokráciák médiumai is bőségesen megérdemlik a fenntartásokat és a bírálatot.

Az első vád az, hogy a szólásszabadság a médiában, illetve a médián keresztül nem mindenki számára egyenlő. Ez igaz, de perfekcionista értelemben igaz. Egy policentrikus struktúra akkor tud megfelelni a céljának, ha bizonyos egyensúlyban van, de legalábbis lehetőségeket nyújt a kiegyensúlyozásra. Egy pigmeusokkal körülvett óriást nem tartanánk a pluralizmust eredményező



policentrizmus esetének. Ha azonban már kialakult (s ez nem is olyan egyszerű) a médiumok megfelelő pluralizmusa, biztos, hogy a médiaegyenlőség a következő lépés? Gazdasági téren is elmondhatjuk, hogy termelők és fogyasztók nem egyenlők, s hogy egy igazságos gazdasági rendszer megkívánná, hogy külön-külön és egyenlően mindenki termelő-fogyasztó legyen. Ez azonban olyan egyenlősítő perfekcionizmus lenne, amelynek megvalósítása szétverné gazdasági rendszereinket, fordított kimenetelre vezetne, s a középkori majorgazdaság szintjére vetné vissza a túlélőket. Ugyanígy minden költség-haszon elemzésből világosan kiderül, hogy a médiumokon belüli és a médiumok közötti egyenlőség megteremtése aránytalanul nagy költségekkel és kockázatokkal járna. A médiaegyenlőségért fohászkodni megfutamodás, kitérés a valóságos problémák elől.

## 5.5. TÁJÉKOZATLANSÁG, TÁJÉKOZOTTSÁG ÉS HOZZÁÉRTÉS

Két pontban összefoglalhatjuk az egész témakört. Először is, a demokrácia közvéleményt feltételez, amely a maga részéről konszenzuson alapuló kormányzást hoz létre, vagyis olyan kormányzást, melyet a közvélemény konszenzusa határoz meg. Másodszor, ez a konszenzus akkor autentikus, ha autonóm véleményekkel rendelkező közösséghez tartozik; s akkor hatékony, ha szabad választások révén fejezik ki és szereznek bizonyosságot róla. Az a kérdés, hogy ez az építmény kiállja-e a tények próbáját. A válasz az, hogy a képviseleti típusú demokrácia keretei közt kiállja. Ebben a környezetben ugyanis az elmélet mindössze azt az igényt támasztja a gyakorlattal szemben, hogy a közvélemény autonóm véleményként alakuljon ki. Mindazonáltal azt is fontos megnézni, hogy mi a tényleges tartalma.

A közvélemény az információáramlással kerül interakcióba. Eddig – főleg a „vízesésmodell” kapcsán – csak magával az áramlással foglalkoztunk. Most azonban elérkeztünk az eredményhez: az *informáltság*hoz. Vajon a nagyközönség megfelelően informált, gyengén informált vagy messzemenően tájékozatlan? Nem is kell pontosabban megfogalmazni a kérdést, mert a válasz mindenképp ugyanaz lesz: a nagyközönség informáltsága kétségbeejtően, megdöbbentően szegényes. Ritkán fejtették ki világosan, hallgatólagosan azonban mindenki elismeri, hogy ez az egész építménynek a gyenge és fájó pontja, hiszen ez az alapja; s mindenki egyetért abban, hogy ezt orvosolni kell. De hogy gyógymódot találjunk, előbb diagnózisra van szükségünk, vagyis meg kell értenünk a probléma természetét.

Mivel magyarázzuk, minek tulajdonítsuk az átlagpolgár érdektelenségét, nemtörődömiségét és, mondjuk ki, nagyfokú tudatlanságát? Minthogy ez a probléma százéves, s minthogy már száz éve próbáljuk orvosolni, nem tehetünk úgy, mintha nem tudnánk róla. Mikor a (férfiak számára általános) választójog kiterjesztéséért harcoltak, arra az ellenvetésre, hogy a többség nem ért a



szavazáshoz, az volt a válasz, hogy a szavazás megtanulásához szavazni kell. Mi-kor pedig világossá vált, hogy ez a „tanulás” nem hoz javulást, az lett az indok, hogy a szegénység és az írástudatlanság az akadályozó tényezők. Nos, igen. A szegénység fokozatos csökkenése és az írni-olvasni tudók arányának ugrássze-rű növekedése azonban nem hozta meg a remélt hatást. Most akkor hogyan to-vább? Tisztábban látunk, ha visszatérünk az információs folyamatokhoz.

Az információs folyamatot három tekintetben érheti vád: az információ *i)* mennyiségi elégtelensége, *ii)* tendenciózussága és *iii)* gyenge minősége miatt. Az első vádat könnyen visszautasíthatjuk, hiszen inkább túl sok információ áraszt el minket. A második, a tendenciózusság és részrehajlás vádja megalapo-zott, csak éppen azok hangoztatják, akik a legelfogultabbak és a legkevése-bé tisztelik az igazságot. Ezt a vádat a média policentrizmusának és pluraliz-musának kell kivédenie, amelyben egyik üzenettel ütközik a másik, egyik el-fogultság semlegesíti a másikat. A legkomolyabb a harmadik vád, amely sze-rint az információ minőségileg gyenge; s az a legrosszabb, hogy a televízió csak tovább növeli a problémát. Erre a témára még visszatérek; előbb azon-ban tisztáznunk kell, hogy a szélesebb körű és magasabb szintű oktatás elhá-rítana-e minden fent panaszolt bajt.

Az idevonatkozó tézis szerint a képzés teremt informáltabb és érdeklődőbb állampolgárt. Minthogy a képzés információt is nyújt, tautológia lesz az az ál-lítás, hogy a képzettebb állampolgár egyúttal jobban informált is, ez azonban nem jelenti azt – és ez a lényeg –, hogy az oktatási szint *általános* növekedése tükröződne a közügyekről informált csoport létszámának *specifikus* növekedé-sében is.

Először, a információ is „ráfordítás”. Ezért aki egy területen jól informált akar lenni, ezt más területek rovására kénytelen tenni. Másodszor, a tájékozo-dás mint befektetés csak azután fog hasznot hajtani – akkor kielégítő –, ha az elraktározott információmennyiség meghalad egy meghatározott küszöbér-téket. Hogy élvezni tudjuk a muzsikát, értenünk kell a zenéhez; egy játék, amiért a sportember lelkesedik, semmit nem jelent annak, aki nem ismeri a szabályait. Így van a politikában is: aki elérte ezt a szintet, kapásból megérti a napi híreket. Ha viszont valaki nem halmozott föl megfelelő mennyiségű in-formációt, tehát e küszöb alatt marad, hiába erőlködik, nem érti őket, s vég-ső soron halálra unja magát. Ha tehát valaki tájékoztatlan, a politikai informá-ciók megértése és megemésztése napról napra olyan ráfordításként merül fel számára, amely soha nem fog megtérülni. Ez két dolgot is megmagyaráz. Elő-ször is azt, hogy vajon miért talál minden felmérés (vö. Converse 1975) sza-kadást, ugrást a informáltak és tájékoztatlanok közt: az előbbiektől tartománya nem megy át fokozatosan a másikba, hanem önálló csoportot alkotnak. Má-sodszor: megmagyarázza azt is, hogy a legképzettebbek miért maradnak be-zárkózva az általuk művelt területen; azaz hogy a képzettség miért nem terül szét olajfoltként más területekre is. Ha egy népesség, tegyük föl, tisztán egye-

temi végzettségű emberekből áll, akkor is megmarad az érdeklődési terület, illetve a specifikus szakértelem szerinti megoszlás, következésképpen e közösgén belül változatlanul lesz majd egy politikára szakosodott alcsoport.

Érdemes közelebbről is megvizsgálni azt a megállapítást, hogy a képzés általában nem feltétlenül emeli a politikai képzettséget. Eddig nem tettem különbséget képzettség mint *informáltság* és képzettség mint *kompetencia* között; pedig a különbség óriási. Attól még nem leszek csillagász, hogy vannak ilyen-olyan információim a csillagászatról, nem leszek közgazdász, ha ismerek bizonyos adatokat a gazdaságról stb. A „politikailag képzett” kifejezés vajon informáltságot jelent-e, vagy kompetenciát, *kognitív hozzáértést* is? Tétélezzük fel, hogy az képzett politikailag, akinek „tudása” van (nem csupán információi, nem csupán ismeretei). Ez esetben a számok szédületesen lecsökkennek: mondjuk a 10-20 százaléknyi informált mellett 1-2 százaléknyi kompetens személyt találunk. (A százalékarány persze nagyban függ attól, hogy mennyi információt, illetve *milyen* ismeretet tekintünk elégségesnek vagy adekvátnak.)

Miért csökkennek ilyen zuhanásszerűen az arányok? Mert, mint Schumpeter (1947, 262) mondja, „a tipikus állampolgár menten szellemi képessége alacsonyabb szintjére esik vissza, amint a politika mezejére lép. Azonnal felismerne okoskodásának és elemzésének gyerekeségét, ha saját érdeklődési területén találkozna vele. Előbújik belőle a primitív: gondolkodása asszociatív és érzelmi töltésű lesz...” Túlozna Schumpeter? Meglehet; de azért nem olyan nagyon. Mindennapi tapasztalatunk, hogy ha kilépünk saját szakterületünk-ről, teljesítményünk érezhetően csökken. Egy filozófiáról vitatkozó vegyész, egy zenéről vitatkozó szociológus, egy matematikáról vitatkozó orvos nem kevesebb ostobaságot fog mondani, mint bármely közönséges halandó. Ha egy „nagy elmét” – nagy matematikust, nagy fizikust, nagy költőt – kérnek fel, hogy nyilatkozzon mindenféléről, különösen pedig a politikáról, az csak felszínes lehet. Amint hamis és alaptalan az a feltételezés is, hogy a nagy elme olyan dolgokban is nagy, amelyekről nem tud semmit.

Problémánkhöz visszatérve azt a következtetést vonhatjuk le, hogy bár a képzés növelése mindig követendő cél, csak akkor segítheti elő értőbb közvélemény kialakítását, ha a közügyek terén folyik, s ha nemcsak az informáltságot emeli, hanem kognitív hozzáértéshez is vezet. Mindez megmagyarázza, hogyan növekedhet az oktatás általános szintje anélkül, hogy vele párhuzamosan az előbb érdeklődő, később informált, végül pedig hozzáértő állampolgárok száma valamelyest is növekedne.

Hát ez nem valami lelkesítő konklúzió; de tegyük hozzá, nem is kétségbeejtő. Míg *választási demokráciáról* van szó, azaz míg a közvélemény választások révén fejeződik ki, még elviselhető és megemészthető gyengeség, hogy a tömegek informáltsága olyan, amilyen. Mikor a választásokon szavazunk, nem kormányzati kérdéseket döntünk el: a választók tényleges hatalma, hogy megválaszthatják, ki kormányozza őket. A választások nem konkrét kérdésekben döntenek, hanem abban, hogy ki dönti majd el őket.



Itt meg kell állnom két közbevetés erejéig. Az egyik: én azt mondom, hogy a választások „véleményeket” regisztrálnak, a szakirodalom nagy része viszont „preferenciákról” beszél. Dahlt (1956, 131) idézem mutatóba: „A választás a vezetők ellenőrzésének egyik alapvető eszköze, teljesen alkalmatlannak bizonyul azonban a többség preferenciáinak jelzésére. E két állítás között nincs semmi ellentmondás: a tradicionális demokráciaelmélet készlet bennünket arra, hogy többet követeljünk az országos választásoktól, mint amit nyújtani képes. Azt várjuk, hogy a választás egy sor kérdésben feltárja a többség »akaratát« vagy preferenciáit; s épp ez az, ami nagyon ritkán esik meg.” Azaz: „csak ritkán fordul elő, hogy egy adott jelölt melletti preferenciátöbbséget... egy adott politika melletti preferenciátöbbségként lehet értelmezni” (uo. 127).

Mi tehát a különbség aközt, hogy „véleményeket” vagy „preferenciákat” mondunk? Az idézett passzusból már látszik, hogy van különbség. Senki sem vitatja, hogy a választás „a vezetők ellenőrzésének egyik alapvető eszköze”. De Dahlnál (és másoknál) a preferencia az „akarat” szinonimája, az én értelmezésem szerint viszont az „akarat” kifejezés csak a Berelson meghatározta „információfüggetlen” véleményt (lásd 5.3.) ragadja meg, s ezáltal háttérbe szorítja és észrevétlenül hagyja az információáramlással kölcsönhatásban lévő véleményt, tehát a közvélemény legfontosabb szeletét. Az ember azért akar valamit, mert akarja, a preferencia is csak preferencia, és kész. A macskám is akar meg preferál. Ily módon eleve elesik a vélemény egész szövevényes problémája, mindaz, amit eddig vizsgáltunk, s ez valóban túlzott leegyszerűsítés. S nem is éri meg, mert amit a „preferencia” fogalma először leegyszerűsít, később még bonyolultabbá teszi.<sup>23</sup> Alapos okom van tehát rá, hogy visszaadjam a vélekedésnek mint a preferálás és az akarat előzményének a becsületét; s ez többek közt újra játékba hozza a közvélemény-kutatásokban megjelenő vélekedést is (azt az elemet, amely a „preferálás” nézőpontjából érthetetlenül homályban marad, mintha egész más játék része volna).

A második közbevetés a választó úgynevezett „racionalitásával” kapcsolatos. Talán meglepő, hogy eddig nem hoztam szóba ezt a témát. Meg is mondom, miért. A választó szükségszerűen nagy szimplifikátor: miféle racionalitást is tulajdoníthatunk neki vagy várhatunk el tőle? Bizonyos, hogy nem „eszközracionalitást”, nem azt a képességet, amely révén meg tudná határozni, hogy mely cél elérésére melyek a szükséges és elégséges eszközök (Sartori 1979, 125–130): ehhez ugyanis nemcsak informáltság kell, hanem tudás, tényleges hozzáértés is. Miután félretettük az eszközök és célok megfeleléseként értelmezett racionalitást, marad még két másik: a racionalitás mint koherens

23. Arrow (1963) koncepcióira célzok, a preferenciák intranzitivitására, a „szavazás paradoxonára” és a „lehetetlenség teorema”-ra: ezek szerint a többségi döntések nem tükrözik a többség elsőleges preferenciáit. Ha ebből a nézőpontból vizsgáljuk a véleményen alapuló kormányzást, a social choice elméletét gyönyörködtető problémák inkább „formai” eleganciát mutatnak, kevésbé lényegiek. Mindenesetre a képvisleti demokrácia elmélete nem feltételezi, s nem is kívánja meg, hogy a szavazás „koherensen rendezett” népakaratot jelenítsen meg.

gondolkodás, illetve a közgazdászok „haszonelvű” racionalitásfogalma, amely azt jelenti, hogy a célt a lehető legkisebb erőfeszítéssel vagy költséggel kell elérni. A szavazópolgárnak a fenti három meghatározás közül rendszerint a harmadikat, a haszonmaximalizációt tulajdonítják. Ez a racionalitásfogalom azonban csak akkor alkalmazható az átlagválasztóra, ha drasztikusan leegyszerűsítjük, valahogy így: olyan magatartás választása, amely „maximalizálja az általa érzékelt hasznot”. Ezzel viszont, mint Converse (1975, 118–125) mondja, a tautilógia csapdájába jutunk: „mert mi másért választana a cselekvő egy adott magatartást, ha nem azért, hogy az általa érzékelt hasznot maximalizálja”. Az egészen az a trükk vagy csel, hogy a racionalitást az „érzékelésre” redukáljuk és vezetjük vissza. Így aztán *per definitionem* mindnyájan racionálisak vagyunk; de ezzel nem jutunk semmire, ráadásul tévedünk is.

Egyébként is, miért volna racionális ez a haszonmaximalizálás? Tegyük föl, arra szavazok, hogy munka nélkül kapjak fizetést. Ez a szavazat bizonyára maximalizálja az én közvetlen hasznomat; de mi lenne racionális (a szó bármely jelentésében) egy olyan szavazatban, amely mindenkire kiterjeszti ezt az intézkedést? Semmi, bumeráng lenne, negatív összegű játszma, amelyben mindenki veszít. Az a helyzet, hogy a racionalitás gazdasági definíciója csak az olyan egyéni döntésekre alkalmazható, melyeknek következményeit egyedül a döntéshozó viseli: a piaci folyamatok mechanizmusai gyorsan visszajelzik, hogy az „érzékelte haszon” jól érzékelt vagy sem. A politikában más a helyzet, a politikában a „rosszul érzékelt haszon” – azaz kár – hullhat mások fejére, s szinte mindig csak akkor vesszük észre, mikor már bekövetkezett. Ezért nem tudom, mit kell a választó „racionálisán” érteni. Tudatlanságom azonban csöppet sem zavar: nem látom be, miért kellene olyan illúzió kergetésével fáradoznom, amelyre a választási (és a képviseleti) demokrácia elméletének tulajdonképpen nincs is szüksége.

Vegyük föl azt a szálát, amelyet akkor ejtettünk el, mikor megállapítottuk: a választóközönség nem abban dönt, hogy *mit kell csinálni* (tehát nem az egyes kérdésekben), hanem abban, hogy *ki fogja csinálni* (az öt kondicionáló közvélemény szabta határok közt). Ha pedig így van, ebben az összefüggésben a közvélemény autonómiája tökéletesen elegendő. Az autonómia szempontjából nem érdekes, hogy a közvélemény mekkora része elutasító és mekkora része támogató, s nem posztuláljuk, hogy jól informált, még kevésbé, hogy „racionális” legyen. Csak az a fontos, hogy a közvélemény olyan önálló főszereplőként konstituálódjon, amellyel a kormányon lévőknek számolniuk kell, s amelynek be kell számolniuk. Tehát: a képviseleti demokráciának nem szükséges feltétele a közvélemény magas minőségi színvonala. Természetesen üdvösebb, ha minősége jó; de a képviseleti rendszer akkor is működőképes, ha nem az. Ám ha nekünk a választási demokrácia nem elég, ha „részvételi demokráciát”, vagy még többet kívánunk, akkor a közvélemény témáját teljesen másként kell tárgyalnunk.



## 5.6. RÉSZVÉTEL ÉS A RÉSZVÉTELI DEMOKRÁCIA FOGALMA

A hatvanas években kezdődik az úgynevezett participációs vagy részvételi demokrácia elméletének előretörése. Mit jelent ez? Minthogy olyan zsákról van szó, amelybe sok minden belefér, először járjuk körül, s nézzük a környező eseteket: a választási és a képviseleti demokráciát egyfelől; a közvetlen és a népszavazásos demokráciát másfelől. A választási demokráciáról az imént volt szó. A képviseleti demokráciáról, amelyet később (lásd 8.2.) fogunk részletebben tárgyalni, elég most annyi, hogy az olyan közvetett demokrácia, amelyben a *démosz* nem önmagát kormányozza, hanem képviselőket választ a kormányzás feladatainak ellátására. A képviseleti demokrácia magában foglalja a választási demokráciát mint szükséges összetevőt, saját elemeinek hozzáadásával azonban több annál. Félreértés ne essék, a képviseleti demokrácia nem zárja ki sem a részvételt, sem a népszavazást, ezek azonban alárendelt szerepet játszanak benne. Van itt is részvétel a maga helyén, de nem a képviselet feladatkörében, nem annak helyettesítésére. Ami pedig a népszavazást illeti, a képviseleti demokrácia megengedi ugyan, de alárendelt formában, s különösebb lelkesedés nélkül: a népszavazás útján való döntés ugyanis nem csupán a parlamenttől elvont döntés, hanem – mint később meglátjuk – belső fogyatékoságokkal terhelt döntési mód is.

A közvetlen demokráciának egyelőre csak a minimális definícióját adom meg: képviselet nélküli demokrácia, minthogy kiküszöböli a képviselőket. A népszavazásról pedig elég annyi, hogy az a közvetlen demokrácia egyik eszköze. Ez többek közt azt jelenti, hogy nem az egésze s talán nem is a legfőbb része a közvetlen demokráciának; a demokrácia participációs elmélete pedig nem is tekinti igazi „részvételnak”. Vágjunk rögtön a közepébe: mit jelent a „részvétel” a participációs elmélet szerint?

Sajnos erre a kérdésre nem tudom a választ. A magam nevében könnyen meg tudom határozni a fogalmat: részvétel az, ha személyesen, szabad elhatározásomból és *aktívan részt veszek* valamiben. Tehát nem passzív „jelenlét”, s nem is „kikényszerített” részvétel. A részvétel tehát, ha magunktól lendülünk mozgásba, nem pedig mások mozgósítanak minket. Ha a részvételi demokrácia híve definiálná a saját alapfogalmát, valószínűleg egyetértene ezzel. A helyzet azonban az, hogy szinte soha nem definiálja. Azt kérdem, miért; s gyanítom, hogy az alábbiak miatt.

Ha a participáció személyes részvételt jelent, akkor részvételem valódisága és hatékonysága fordított arányban áll a résztvevők számával. Így egy ötfős csoportban a részvételem egy ötödöt ér (nyom, számít), egy ötvenfős csoportban egy ötvenedet, egy százezer fős csoportban pedig szinte semmit. Egyszóval, a részvételt olyan törtként operacionalizálhatjuk, amelynek nevezője az egyes résztvevők súlyát méri: minél nagyobb a nevező, annál kisebb az egyes résztvevők súlya. Ebből következően tehát a részvétel nem lehet az a csoda-

szer, aminek a részvételi demokrácia híve hirdeti. Ezért nem nyilatkozik: nem akarja elismerni, még saját magának sem, hogy hatékonysága mérhető, s hogy az bizony igen csekély.

Nem akarja elismerni az elméletben; ugyanis a gyakorlatban a participáció hirdetőinek zöme a gyűlésezés felé fordult a hatvanas években, minek következtében a kis aktivista csoportok húzóerővé, a passzív tömegek élcsapatává váltak. Ez lényegében egy leninista típusú elitizmus volt. A helyzet ironiája, hogy ezek a csoportcskák – és ebben tartós volt a sikerük – mások elitizmusát kritizálták. De az elitizmusról majd később (lásd 6.4. és 6.8.). A részvételi demokráciával foglalkozó elemzésem itt szükségszerűen az elméletre korlátozódik, mert a „forró évek” részvételi demokráciájának gyakorlata külön tárgyalást igényelne.

Tehát maradjunk az elméletnél. Hogy kerülhetnénk meg azt az akadályt, amit egy olyan részvételi demokrácia-elmélet jelent, amely nem definiálja a „részvétel” fogalmát? Térjünk vissza a környezetéhez, s próbáljuk meg elhelyezni esetünket a vele határos elméletek között. Merre látjuk például a közvetlen demokráciához képest? Vagy a képviseleti demokráciához viszonyítva? Úgy tűnik, a részvételi demokrácia híve e kettő határán ügyeskedik. Noha a közvetlen demokrácia eszményét hirdeti, ritkán fordul elő (a kis forradalmi diákcsoportokat kivéve), hogy teljesen a képviseleti demokrácia helyébe állítja: rendszerint elfogadja, hogy a választás és a képviselet intézménye fennmaradjon. Mindazonáltal az úgynevezett választási részvételt nem tekinti valódi részvételnak; s ebben tökéletesen igaza is van. A szavazás az szavazás és kész; nem elég ahhoz, hogy „részvételnak” minősüljön, ami bekapcsolódást, aktív elkötelezettséget jelent.

Sokan és sokszor elmondták, hogy a „választási részvétel” redundáns kifejezés, amelyben a „részvétel” szó semmit vagy szinte semmit nem jelent. Ez persze nem éppen világra szóló felfedezés. Jusszon eszünkbe, hogy a demokráciaelmélet főárama soha nem tagadta az „erős” értelemben vett részvétel fontosságát. Az önkéntes társulások magasztalása (ami Tocqueville-ig nyúlik vissza), a korai angol pluralizmus, a sokcsoportos társadalom elmélete (lásd Nicholls 1974), a pártok és a szakszervezetek belső demokráciájának folyton visszatérő témája mind óriási irodalommal rendelkezik, s ez is kiemeli a részvétel alapvető jelentőségét. Soha senki nem tagadta, hogy a részvétel a mikrodemokráciák lényege, s hogy a demokratikus állam egész felépítményének alapja. A *mainstream* elmélet mindazonáltal azt mondja, hogy ha a kis báziscsoportoktól fokozatosan haladunk a politikai rendszer szintje felé, a részvétel nem szélesedik, és semmiképpen sem elegendő a képviseleti demokrácia építményének alátámasztásához.

Mit kifogásol tehát a részvételi demokrácia hirdetője? Ha azt, hogy mások nem ismerik el a részvétel problémáját, akkor a vád aaptalan. Igaz viszont, hogy a *mainstream* elmélet nem viszi át a részvételt a rendszer komplex mechanizmusának szintjére. De miért is kellene? Ki téved itt? A részvételi demokrá-



cia hirdetője mindig talajszinten (az alap szintjén) mozog, és el sem jut az államig. Ezért aztán nem is javasol semmit ahelyett, amit bírál vagy elutasít.

Kiderült ebből valami? Nem sok minden. Az az igazság, hogy a hatvanas évek részvételt hirdető mozgalma elsősorban s szinte csakis a részvétel *aktivista* eltúlzása volt. A „nagyobb részvételle” való felhívás dicséretes; túl nagyra felfújva viszont – mintha az egész demokrácia feloldható lenne benne – infantilizmus. S veszélyes is, mert olyan polgárt állít elénk, aki azért él, hogy a demokráciát szolgálja (nem pedig olyan demokráciát, amely azért van, hogy az állampolgárt szolgálja).

A részvétel aktivista eltúlzása – nem véletlenül fogalmazok így. Amikor a közvéleményt vizsgáltuk, kitartóan kutattuk, hogyan lehetne javítani rajta. A részvételi demokrácia hirdetőjének hasonlóképpen ki kellene fejtenie, hogy a részvételt *hogyan* kell jól alakítani. Erről azonban semmit nem mond, azon a szabályocskán túl (amellyel találkozunk már a szavazással kapcsolatos érvek közt is), hogy a részvételt úgy lehet megtanulni, hogy „részt veszünk”. Csakhogy az átlagpolgárt már a politikai hírek se igen érdeklik, miért vállalná hát a sokkal terhesebb részvételt? A választ nem a részvételi demokrácia hirdetője adja meg, de közismert: a tömegek szintjén az „erős” részvétel *intenzitást*, erős érzelmet előfeltételez. (Más eset lehet, ha valaki hivatásként választja a politikát, most viszont az általános részvétellel foglalkozunk.) Az intenzív érzelem pedig elvileg kétféle módon törhet utat magának: egy erényes szekvenciában, illetve egy elfajult szekvenciában.

Az „erényes” szekvencia nagyjából a következő: az intenzív érzelem érdeklődést kelt, ami odafigyeléshez vezet, a figyelem informáltsághoz, ez pedig tudáshoz. De ez ritka szekvencia. Sokkal gyakoribb az intenzív érzelmtől a szélsőségeshez vezető szekvencia, amelyet Lane és Sears (1964, 105–106) így írt le: „A közvéleménnyel kapcsolatos egyik legjobban igazolt szabályszerűség a szélsőséges nézetek... és az érzelmi intenzitás közti kapcsolatot ábrázoló U alakú görbe. Minél szélsőségesebb egy adott nézet, annál erősebben érzi át a közönség... Úgy tűnik, hogy összefüggés van a szélsőségek és az érzelmi intenzitás közt... A szélsőséges nézetekre vezető erők táplálják az érzelmi intenzitást is.” Az érzelmi intenzitás a nagyközönség szintjén tehát szélsőségeséget hoz létre. A részvételi demokrácia híve számára ez talán nem rossz kimenetel; a gyakorlatban talán nagyon is jól jön neki a szélsőségeség. De elméletében mindössze annyit mond, hogy a részvétel erényes, az érzelmi intenzitás-részvétel-szélsőségeség összefüggésről pedig egész egyszerűen nem vesz tudomást. Márpedig ha ez az összefüggés létezik (mint ahogy ellenkezőjének bizonyításáig létezik), akkor az „erős” részvétel erényes volta bizonyításra szorul. Aki szélsőséges, végső soron azért szélsőséges, mert nincsenek kétségei, mert ő már mindent kiválóan tud; s nem azért tud mindent kiválóan, mintha valamilyen ismerete volna (a szélsőségesek nemigen hajlanak a tanulásra vagy gondolkodásra), hanem azért, mert manicheus, aki már fehéren-fekétén elrendezte a világot minden problémáját. De így már tényleg nem világos, hogy

a szélsőségesek mivel járulnak hozzá a demokrácia kiépítéséhez. Mint Berelson (1954, 314) megjegyezte, „a szélsőséges pártoskodással párosuló szélsőséges buzgalom merev fanatizmusban tetőzhet, amely általánossá válva lerombolhatja a demokratikus folyamatot”. A demokrácia vállalkozása, mint tudjuk, a közvéleményből indul ki; a vélekedés színvonalát pedig úgy emelhetjük, ha az informáltságot kompetenciává, valódi tudássá alakítjuk. A szélsőséges esküdt ellensége mindezeknek: semmit nem akar tudni, gúnyt űz a valódi tudásból, és fütyül a mások véleményére. A szélsőséges *érez*, nagyon erősen érez, és kész. Ez lenne az a részt vevő ember, akit a részvételi demokrácia hirdetője kíván? Ha igen, vallja be, ha meg nem, tessék megtagadni. Csakhogy hallgat, csendbe burkolózik.

Tehát azt kell mondanom, hogy a részvételi demokrácia híve vagy rászánja magát, hogy *pozitívan* tisztázza: a részvétel milyen formáját (milyen természetű részvételt) tartja fontosnak a politikai rendszer *mely szintjein*, vagy pedig egyszerűen nem tudjuk azonosítani ezt a programot. Sok hűhó van körülötte, az biztos, s sok polemikus düh is felhalmozódott már; kétséges azonban, hogy bármilyen szilárd formát öltött volna. Ilyesféle megfoghatóbb programot inkább a közvetlen demokrácia vagy a népszavazásos demokrácia híveinél találunk.<sup>24</sup>

## 5.7. KÖZVETLEN DEMOKRÁCIA ÉS NÉPSZAVAZÁSOS DEMOKRÁCIA

Az imént a közvetlen demokráciát *a contrario*, mint képviselők és képviselőlet nélküli demokráciát határoztam meg, azzal a megjegyzéssel, hogy ez a demokrácia minimáldefiníciója. Bővítsük most ezt egy pozitív karakterjegy hozzáadásával: a közvetlen demokrácia közvetlen interakciókat is jelent, (valódi) résztvevők közti élő, direkt – de legalábbis ahhoz közel álló – viszonyt. Ez a két karakterjegy például az antik demokráciában összekapcsolódott; s amíg együtt jelennek meg, addig a közvetlen demokrácia és az önkormányzás egymással felcserélhető fogalom. Ám ez az összekapcsolódás, amely a közvetlen demokráciát az önkormányzás szinonimájává teszi, nem szükségszerű: e két tényező el is válhat egymástól.

Fontos, hogy ezt jól megértsük. Induljunk ki ismét az önkormányzással kapcsolatos vitából (lásd 4.4.), konkrétan pedig abból az állításból, hogy az önkormányzás intenzitása térbeli kiterjedésével fordítottan arányos. Ebből következően: ahogy növekszik a magukat kormányzók létszáma, úgy lesz az

24. A participacionizmus legésszerűbb változatát lásd Pateman: *Participation and Democratic Theory* (1970); ez egy nagy sikerű s ugyanilyen nagy szerénységű kis könyv. A „radikális” participacionizmus változatainak gyűjteményét adta ki Benello és Roussopoulos (1971); illetve – más szempontú válogatásban – Cook és Morgan (1971) is. Valószínűleg a legfontosabb monografikus írás: Barber (1984). A participáció fogalmáról – ne tévesszük össze a participációs elmélettel – lásd Parry (1972), Pennock és Chapman (1975), illetve M. Cotta (1979).



önkormányzás egyre kevésbé autentikus. Így aztán az önkormányzás hamar elérkezik egy felső határhoz. Érvényes ez a végkövetkeztetés a közvetlen demokráciára is? Igen is, meg nem is. Ha a közvetlen demokrácia bővített (két összetevős) definícióját alkalmazzuk, akkor igen: a létszám a közvetlen demokráciát is kondicionálja, a nagy létszám pedig lehetetlenné teszi. Ha viszont maradunk a minimális definíciónál, akkor nem: az olyan demokráciát, amely csak abban az értelemben közvetlen, hogy közvetítők (képviselő) nélküli, nem köti a létszám: manapság akár több százmillió személyre is kiterjeszthető.

Különbséget kell tehát tennünk közvetlen kormányzás és önkormányzás között. Ez a két dolog egy ideig együtt jár, egy bizonyos határon túl azonban elválnak egymástól. S hogy meddig járnak együtt? Addig, amíg a közvetlen kormányzás és az önkormányzás a viszonylag kis csoportok léptékén belül marad. Nem könnyű pontosan megmondani, hogy mennyire kis csoportokról van szó, de azért próbáljuk meg.

Az elsődleges korlátozást a „gyűlésnagyság” jelenti: ennek normális politikai kifejeződése az átlagos parlamentméret (mondjuk kb. 400-500 fő). Megengedhetünk azonban ennél nagyobb létszámot is, azzal a feltétellel, hogy a szóban forgó csoport vagy közösség még *áttekinthető*. Nagyobb volt a létszám például az *ekklészia* esetében is, amely az antik város *démoszát* gyűjtötte döntéshozatalra össze. A téren levő több ezer polgár valószínűleg csak nagy vonalakban tekinthető át, a polgárok maguk azonban figyelik egymást, *interakcióban vannak* egymással. S ez a karakterjegy lesz a vízválasztó: olyan csoportban beszélhetünk közvetlen demokráciáról, amelynek tagjai még egyenként is érzékelhetők, azaz nem tűnnek el, nem merülnek el „a tömeg óceánjában”.

Tehát a közvetlen demokrácia addig jelent önmagunk általi kormányzást (úgy, hogy az önmagunk kifejezésnek még van értelme), míg a „külön-külön érzékelhető jelenlevők” körében marad. Ha eltűnik ez az áttekinthetőség, vagy nincs egyszerre jelen a közösség, olyan demokráciát kapunk, amely ugyan továbbra is közvetlen (képviselők és képviselőlet közvetítése nélküli), de már csonka és kiüresedett: eltűnt belőle a lényegét jelentő *közvetlen* interperszonális *kapcsolat*. A nagy léptékű közvetlen demokráciában már nincs meg az egymásra kölcsönösen ható, így vagy úgy vélekedő s egymást hallgatva véleményüket megváltoztató jelenlevők közötti interakció. Ezzel pedig megszűnik az a demokrácia is, amely döntéseit előzetes viták során tisztázza. E megfontolások a népszavazás tárgyalásához is bevezetésül szolgálnak: megmagyarázzák, hogy miért kell a népszavazást a közvetlen demokrácia intézményének és eszközeként tekinteni, s hogy miért kell mégis önállóan tárgyalni.

Népszavazáson most nem a képviselői demokrácia rendszerébe iktatott intézményt értjük, hanem azt az eszközt, amely kiszorítja a képviselői demokráciát és a „népszavazásos demokrácia” alapja lesz. Úgy definiáljuk ezt az új formát (amely még nem létezik, de már a levegőben van), mint olyan politikai rendszert, amelyben a *démosz* közvetlenül dönt ugyan az egyes kérdések

ben, de már nem összeülve, hanem ki-ki külön és magányosan. Technikailag ez az elektronikus demokrácia nagyon is lehetséges: az állampolgár ül egy képernyő előtt, amelyen megjelennek a témák, a kérdések, ő pedig az igen vagy a nem gomb megnyomásával válaszol rájuk. Igen, ez könnyen megvalósítható – de vajon megvalósítandó is?

Az állampolgár a választási demokráciában is előre kialakított alternatívákról szavaz: jóváhagyja vagy elutasítja őket. Mivel azonban most már nem csupán döntéshozókat választ, hanem eldöntendő kérdésekről határoz, ennek az átalakulásnak a legfőbb következménye egy „*zéró összegű*” demokrácia létrejötte lesz. Ez pedig valóban radikális átalakulás, hiszen a képviseleti demokráciát épp a pozitív összegű döntési folyamatok jellemzik. Vagyis a képviseleti rendszerek „pozitív összegű” játszma helyére a népszavazásos demokráciában „*zéró összegű*” játszma lép.

A játékelméletben azt a döntést (játszmát) nevezzük pozitív összegűnek, amelynek a végén mindenki jól jár, vagyis mindenki nyer valamit (ezért pozitív az összeg). Zéró összegűnek (*zero sum*) azt a játszmát nevezzük, amelyben a győztes mindent elnyer, a vesztes pedig mindent elveszít (s a nyereség ugyanakkora, mint a veszteség: az egyik azt nyeri el, amit a másik elveszít). Végül egy döntést akkor nevezünk negatív összegűnek (*minus sum*), ha mindenki veszít, ha mindenki rosszul jár. De maradjunk a zéró összegűnél. Miután tisztáztuk a fogalmat, az is világos, miért zéró összegű döntési mechanizmus a népszavazás. Minden alkalommal jóváhagyunk vagy elutasítunk egy elének tett javaslatot, s ezzel mindig kialakul egy győztes és egy vesztes csoport. Válás igen vagy válás nem; nukleáris erő igen vagy nukleáris erő nem; és így tovább. Ugyanígy az is világos, hogy ha minden kérdést (vagy többségüket) népszavazással kell eldönteni, akkor az egész politikai döntési rendszer zéró összegű mechanizmus lesz.

Itt azt az ellenvetést tehetjük, hogy a választási demokrácia is zéró összegű: a leadott szavazatom vagy győzelemre segít valakit, vagy elvesz. Ez igaz. Csak hogy a választási demokrácia ezzel nem ér véget: beindítja a képviseleti demokráciát, vagyis azt a rendszert, amelyben nem a képviseltek, hanem a képviselők döntenek. A képviselők pedig beszélgetnek, vitatkoznak egymással, alkudoznak, kölcsönös engedményeket tesznek, s ily módon abban a helyzetben vannak, hogy a választóik számára pozitív összegű megoldásokat találjanak. A népszavazásos demokráciában viszont nincs sem alkudozás, sem engedmény: a képernyőn minden egyes kérdés külön-külön és „rögzített” (megváltoztathatatlan) formában jelenik meg. Még ha egyetlen éjszaka több tucat döntést kellene is hozni, akkor is mindig minden döntés elszigetelt lenne: magányosan villanna föl az éppoly magányos döntéshozó terminálján. Az lehet erre a válasz, hogy a képernyőre érkező kérdéscsomagok indítópontjánál mindig ott vannak a csomagolók, s ők majd vitatkoznak róluk, s alkudoznak egymással. Hát ez igaz, de annál rosszabb.

Kik lennének ezek a kérdéscsomagolók? Még ha képviseleti alapon válasz-



tanák is őket, a népszavazásos demokráciában akkor is radikálisan más a játék és a tét. A játszma egésze először is azon áll, mi lesz a napirend (vagyis miről döntenek, mit nem bolygatnak), másodsor pedig azon, hogyan fogalmazzák meg a kérdéseket. Egyazon kérdésre adott válaszok a megfogalmazás módjától függően akár 20 százaléknyt is ingadozhatnak: mondjuk 60 százalék elfogadja az élethez való jogot, majd ugyancsak 60 százalék elfogadja a vele ütköző abortuszhoz való jogot is (ami azt jelenti, hogy 20 százalék belezavarodott a válaszáadásba). Egyszóval, a népszavazásos demokrácia százszor annyi lehetőséget teremt a *démosz* manipulálására és becsapására, mint a demagóg praktikái, pedig arról vannak tapasztalataink.

Azt is alaposan végig kell gondolnunk, hogy mi minden jár együtt egy zéró összegű demokráciával. Először is, a zéró összegű döntési mechanizmus tovább mélyíti a meglévő konfliktusokat: ha a vesztes mindent elveszít, akkor a vereség fájdalmas; ha pedig a dolog nap mint nap megismétlődik, elviselhetetlenné válhat. Ez a módszer tehát nem feloldja, hanem súlyosbítja a konfliktusokat. Az Egyesült Államokban például a faji kérdés akuttá vált; de ha brutalisan, népszavazással próbálnánk megoldani, robbanna is. Bölcsebb tehát fokozatosan szembenézni vele, s kicsit mindenkit bevonva eldönteni, hogy ki mennyit engedjen. További ide kapcsolódó következmény, hogy a népszavazásos demokráciában korlátozás nélküli többségi elv érvényesülne, s ez ténylegesen sértené a kisebbségek tiszteletben tartásának (alapvető) elvét. A népszavazás nem tesz kivételt senkivel, s szükségszerűen eltiporja a kisebbségek jogait. Mint látni fogjuk (lásd 6.2.), az annyira rettegett „többség zsarnoksága”, a kifejezés szorosan vett jelentésében, a képvisleti demokráciákban kevéssé valószínű eshetőség; a népszavazásos demokráciában azonban minden bizonnyal megvalósulna. S ezzel a lényeghez értünk.

Napnál világosabb, hogy egy népszavazásos demokráciában, melyet Wolff (1970) az „azonnali közvetlen demokrácia” kifejezéssel jelölt, a közvélemény problémája egészen másképp vetődik föl. A népszavazásos demokráciában nem elég, ha a közönség véleménye autonóm, s nem számít, hogy félelmetes-e; az a fontos, hogy „minőségi” legyen. Aki döntést hoz – s vigyázat, nem a maga, hanem mindenki számára –, annak tudnia kell, hogy miről dönt, s alaposan ismernie kell a problémát is, amiről dönt. A népszavazásos demokráciával tehát eljön az igazság pillanata, amikor a szó szerinti demokrácia *eszménye szó szerint* megvalósul; s előre látom, hogy vele együtt az a pillanat is eljön, amikor az eszmény a visszájára fordul és elpusztítja önmagát (ez az a fordított kimenettel, amelybe a perfekcionista, az eszmény megszállottja elkerülhetetlenül beleütközik).

A népszavazásos demokrácia esetében már nem tehetünk úgy, mintha az informáltság azonos volna a hozzáértéssel. Tegyük fel, hogy a nagyközönség a népszavazásos demokráciában öntudatra ébred, érdeklődik és informálódik – akkor se lennénk még félúton sem. Ha valaki betéve tud egy egész enciklopédiát, s minden tárgykörben roppant információmennyiséggel rendelkezik,

korántsem biztos, hogy képes eredményesen elrendezni ezt az ismerethalmazt. A tudás nyilvánvalóan feltételezi az informáltságot, vagyis bizonyos hírek, adatok ismeretét, ennek fordítottja viszont nem igaz: a informáltság önmagában nem vezet *episztéméhez*. Nem eredményez olyan *tudást*, amely egyfelől az adott döntés keretét adó probléma megértésében, másfelől e döntés következményeinek átlátásában áll. Márpedig a népszavazásos demokráciához éppen az *episztéma* szükséges, az tehát, hogy az informáltság az ismeretek urálásává változzon.

Tehát: míg a képviseleti demokrácia alapját egy olyan közvélemény jelenti, amely elméletileg és gyakorlatilag egyaránt elegendő a fenntartásához, a képviselet intézményét úgymond meghaladó formációk hívei még csak számot sem vetettek a közvélemény problémájával. Ez azért elképesztő mulasztás. Az elején említettem, hogy mikor a közvélemény kifejezést kitalálták, azért esett a „vélemény” szóra a választás, mert tényleg csupán vélekedésre gondoltak. A népszavazásos demokrácia céljaira azonban nem elég a vélemény; ehhez nem árt megismételni, hogy tudás szükségeltetik. Ez valóban minőségi ugrást kíván, mégpedig óriási ugrást; s minden ismeretünk ellentmond annak, hogy ez megvalósítható.

Sőt mi több, ahogy növekszik a televíziózás fölénye az újságolvasás felett, úgy lesz egyre szegényesebb a közösségben cirkuláló információ, s úgy romlanak a közvélemény minőségi változásának előfeltételei (lásd Függelék IX.). Arról már nem is szólva, hogy egyre bonyolultabb, kölcsönös függőségekkel átszőtt világban élünk, amelyet éppen ezért nehéz és veszélyes irányítani. Ma-napság még a szakértők is „alulértésben” szenvednek (Sartori 1989), és egyre nehezebben látják át, amit csinálnak. Isten óvjon azoktól a nem szakértőktől, akik olyan kormányzást ajánlgatnak, amelyet a megdicsőült nem szakértő, a gombnyomogató állampolgár irányít.

## 5.8. KORMÁNYZOTT VAGY KORMÁNYZÓ DÉMOSZ?

Minden további nélkül elfogadjuk, hogy a képviseleti demokrácia *kormányzott* politikai rendszer. Ám azt is ugyanilyen határozottsággal állítjuk, hogy ez a politikai rendszer *demokrácia*. Azért demokrácia, mert a közvélemény autonóm erő, s mert a nép választási hatalma tényleges hatalom, amelyet az sem gyengít különösebben, hogy időszakosan érvényesül. Két választás között működik a várható reakciók beszámításának elve (lásd 6.7.), vagyis a képviselő kalkulál választói várható reagálásával; továbbá – ma már szinte mindennapos jelleggel – működik a közvélemény-kutatás réme is. Miután tehát leszögeztük, hogy a képviseleti demokrácia igenis kormányzott politikai rendszer, de azért még a néphatalom kifejeződése, tegyük fel a kérdést: igaz-e, hogy a demokráciákban az ötvenes évektől csökkent a „kormányzotti” és növekedett a „kormányzói” komponens? Szóval igaz-e, hogy a kormányzott demokráciáról fo-



kozatosan áttérünk a kormányzó demokráciára? A kifejezést egyébként Burdeau használja monumentális *Értekezésében*.<sup>25</sup> Nem kell itt Burdeau bírálatát adnunk; elég annyit megállapítani, hogy ez a kifejezés jól adja-e vissza a demokrácia átalakulását, hogy valóban megragadja-e dinamikáját.

Ugyanabban az évben, amelyben Burdeau arról beszélt, hogy hamarosan beköszönt a kormányzó demokrácia kora, Mills így fordította meg a diagnózist: „Tévednek azonban, akik úgy gondolják, hogy a tömegek... útban vannak a teljes diadal felé. Tény az..., hogy az autonóm közösségek politikai életre gyakorolt befolyása csökkenőben van. Továbbá, megmaradt befolyásuk is irányítás alatt áll; nem tekinthetők önállóan működő közösségeknek, hanem sokkal inkább olyan tömegnek, amely a kritikus pillanatokban tüntető csoportosulássá alakítható” (Mills 1962, 340). Bőségesen lehetne idézni mind a „kormányzó” változatot, mind az ellenkezőjét támogató szerzőket. Nem mintha az igazság valahol e két álláspont közt volna, hanem mert demokráciáink csavarmentben és ellentmondásosan fejlődnek. Óvatossá kell tehát lennünk, ha trendjüket, irányvonalukat értelmezzük.

Először is: ne tévesszük össze az aktivizmust a *paideiával*, vagyis ne higgyük, hogy a demokráciát az „akció szabadjárá eresztese” egy tapodtat is közelebb viszi eszményéhez. Egy több ezer fős tömeg közfelkiáltással olyan javaslatokat is jóváhagy, amelyeket ugyanaz a tömeg kis csoportokban elutasítana. Michels (1966, 60–61) egysoros megfogalmazásában: „a tömegben könnyebb uralkodni, mint a kis hallgatóságon”. Ezért kerekedik felül a demagóg, aki *par excellence* a népszuverenitás manipulátora. A demagóg a tömegekre apellál, azt harsogja, hogy a népnek mindig igaza van. A demokrácia elve azonban, mint mondtuk, nem támasztja alá ezt a képtelenséget. A demokrácia elve szerint a nép a tévedés jogában is szuverén (különben nem lenne szuverén). De ha a népnek joga van is a tévedéshez, ebből még nem következik, hogy dicséretes dolog lenne tévedésbe vinni. Márpedig a demagóg – más néven népbolondító – pontosan ezt teszi. Vigyázzunk tehát, hogy ne keverjük össze a kormányzó demokráciát a „tüntető demokráciával”, vagyis azzal, hogy az utca népére apellálnak.

Másodszor: a kormányzók *hatalmának csökkenése* nem jelenti automatikusan a kormányzottak *hatalmának növekedését*. A hatalmi osztozkodás lehet negatív összegű játszma is, s végződhet hatalmi vákuummal. A demokráciák „kormányozhatatlanságát” vizsgáló szakirodalom (pl. Crozier 1975) igazolja ugyan a kormányzatok kormányzó hatalmának bizonyos mértékű csökkenését, nem igazolja viszont, hogy helyükre a kormányzottak kormányzó hatalma lépne. Az igaz, hogy a demokráciák kormányozhatatlansága nagyrészt azoknak az

25. A *Traité de Science Politique* című nyolckötetes munkáról van szó, amely 1949-től 1974-ig jelent meg; a kormányzott és a kormányzó demokráciáról az V., a VI. és a VII. kötetben (1953, 1956 és 1957) van szó. Lásd még Burdeau helyreigazítását a VIII. kötet második kiadásában (1974), amelyben újratárgyalja azt a valóban kalandor és meggondolatlan állítást, hogy a keleti, úgynevezett népi demokráciák „kormányzó” demokráciák.

igényeknek tulajdonítható, amelyek a politikai rendszer alsóbb régióiból érkeznek; az igény, kérés, nyomás azonban csak „igénytúlterheléshez” vezet, semmi többhöz. E túlterhelés kezelése, tetszik, nem tetszik, a kormányzatokra marad. Egyszóval, a nyomásgyakorlás nem hatalomgyakorlás, tehát nem kormányzó demokrácia.

Harmadszor: egyre inkább technológiaivá váló korunk minden kormányzatát, tetszik, nem tetszik, „technológiai imperatívuszok” kondicionálják, amelyekkel elkerülhetetlenül számolniuk kell. A populista szövegekkel ellentétben a demokráciáknak is szükségük van szakértőkre, kormányaik tehát szakértőkkel tanácskoznak. Ezt a témát más helyen részletesen kifejtettem (Sartori 1987, 428–439), itt elegendő azt kiemelni, hogy a kormányzó demokrácia kilátása nem nagyon hihető egy olyan világban, ahol mindent eláraszt a technológia.

Így hát azzal zárom ezt a fejezetet, hogy szerintem a kormányzó demokrácia koncepciója nem szerencsés: összetéveszti a látszatot a valósággal, s nem vesz tudomást azokról a mérhetetlenül bonyolult problémákról, amelyekkel a meglévő demokráciák küszködnek. S most hadd foglaljam össze gondolatmenetünket. Először is, minden a közvéleményen fordul meg: azon a véleményen, amelynek manapság óriási hatalma lett, mégis nagyon tökéletlen és nagyon törekeny maradt. A véleményformálási folyamatok nem a népből indulnak ki, de átmennek a nép szűrőjén; a nép befolyásol, ugyanakkor befolyásolt is. A közvéleménnyel kellene tehát a legtöbbet foglalkozni, a demokráciaelmélet ma mégis alig törődik vele. Másodszor, a választások a véleményektől függnek, és nem azért fontosak, amit csinálnak, hanem azért, amit *csináltatnak*. S nem is annyira az a fontos, amiért történnek, hanem a tény, hogy megtörténnek. Harmadszor, a képviseleti demokrácia valóban nehezen kormányozható, azonban ha rosszul kormányozzák is, *demokrácia*; miközben feltételezett meghaladása, a közvetlen demokrácia, attól tartok, igen gyorsan megszűnne demokrácia lenni.



## 6. FEJEZET

# A vertikális demokrácia

„Ellentmond a dolgok természetes rendjének,  
hogy a sokaság kormányozzon és a kevesek kor-  
mányoztassanak.”

(ROUSSEAU)

### 6.1. A TÖBBSÉGI ELV ÉS A KISEBBSÉG URALMA

A közvélemény és a választási demokrácia a politika horizontális dimenziójához tartozik: ezek alkotják az építmény alapzatát. De ott az építmény is, s vele a politika vertikális dimenziója: ki fent van, ki lent, ki parancsol, kinek meg parancsolnak. A demokrácia mint kormányzati rendszer tehát *vertikális rendszer*. Egyetlen olyan szemlélet létezik, amely a politikát csak „horizontálisan” tekinti: ez pedig az anarchista szemlélet. De az anarchia soha nem volt politikai rendszer: az anarchia csak a rendszer összeomlását jelzi. A demokrácia pontosan azért létezik politikai rendszerként, mert „arkhia”. Ezt előrebozsátva, mi a különbség a demokratikus uralom és a nem demokratikus uralom közt?

Az autoritás és az uralom fogalmára két angol kifejezés is van: *rulership* és *leadership*. Az előbbi kényszerítésre utal, s erős értelemben jelent uralmat, az utóbbi viszont gyenge értelemben. Valóban: a *leadership* „vezetés”, vagyis vezetve uralkodás (s nem parancsolva uralkodás). Angolul tehát kéznél van az a válasz, hogy a demokráciát a *leadership*, nem pedig a *rulership* jellemzi. De ennyivel még nem ússzuk meg.

Örökös vád a (vertikális) demokráciával szemben, hogy a többség uralma a kisebbség vagy a kisebbségek uralmává alakul át. A vád végzetesnek tűnik; csak hogy paralogizmuson alapul: ugyanaz a szó két különböző jelentésben szerepel benne. A „többség” jelenthet *i)* többségi *elvet*, egy szabályt, illetve *ii)* *nagyobb létszámot*. Ezért nem mondhatjuk, hogy a „többség” uralma és a „kisebbség” uralma közt ellentmondás van: ez ugyanis attól függ, milyen értelemben használjuk a szót.

A demokrácia a többség uralma, ha többségen azt értjük, hogy a demokráciában döntéskor a *többségi elv* érvényesül. Nem a többség uralma azonban, ha úgy értjük és azt követeljük – Rousseau-t idézve –, „hogy a sokaság kormányozzon és a kevesek kormányoztassanak” (*A társadalmi szerződésről*, III, 4). Ha ezt követeljük, ostobaságot követelünk: nézzük csak meg, hogy viszonyul a többség a kisebbséghez a terminusok szubsztantív jelentésében. Ehhez a vertikális demokráciát alkotó eljárások különböző szakaszait kell áttekintenünk.

Első szakasz: a választói többség megválasztja a maga jelöltjeit, a választói kisebbség (amely nem éri el a szükséges választási hányadot) elveszti a szavazatait. Eddig rendben van, nincs semmi ellentmondás. Második szakasz: a megválasztottak ténylegesen kisebbséget jelentenek, kisebb létszámot tesznek ki a választóikhoz képest (az arány mondjuk egy a harmincezerhez). Nem látom be, miért ne lenne ez is rendben. Harmadik szakasz: a megválasztott parlament a maga részéről megszavazza a kormányt, amely nála megint csak kisebb létszámú csoport. Ez is rendben van? Szerintem igen. S a színen végül egy miniszterelnök jelenik meg, aki „egyszemélyes” kisebbséget alkot az eljárás kiindulópontjához képest, amely tíz-, száz- vagy akár ötszázmillió választót mozgatott meg. Feje tetejére állított, kiforgatott és elárult demokrácia ez? Nyilvánvalóan nem. És lépésről lépésre végigjárva a folyamatot, látható, hogy a szubsztantív többségből éppen a többségi elv hoz létre esetről esetre egy-egy kisebb létszámú csoportot.

Hamilton (in Elliot 1941, V:203) azt mondta: „Adjatok minden hatalmat a nagyobb résznek, s elnyomja a kisebb részt. Adjatok minden hatalmat a kisebb résznek, s elnyomja a nagyobb részt.” Így igaz. Az imént viszont láttuk, hogyan oldható meg ez a dilemma. A demokrácia senkinek nem ad „minden hatalmat”, azt különféle képpen osztja fel különféle többségek és kisebbségek közt, amelyek épp a többségi elv (szabály) függvényében alakulnak ki egymásból. Elvileg tehát nincs semmi ellentmondás a többségi elv és a kisebbségi uralom között. A demokráciában mint választott kormányzati rendszerben épp a többségi elv „állítja elő” a kormányzó kisebbséget vagy kisebbségeket.

## 6.2. A TÖBBSÉG ZSARNOKSÁGA

Az amerikai alkotmányozók, illetve Tocqueville és John Stuart Mill számára nem a kisebbség jelentette a demokrácia legfőbb problémáját, hanem a többség; mégpedig „a többség zsarnoksága”. A fogalom könnyen átláthatónak tűnik, pedig nem az. A többség zsarnokságának problematikája kontextus szerint változik, tehát először is szituálnunk kell. A fogalom három szinten értelmezhető: alkotmányos, választási és társadalmi kontextusban.

Alkotmányos kontextusban a többség zsarnoksága a kisebbségek jogainak megsértését jelenti a törvényhozás vagy a kormányzás folyamatában: lényegében tehát a többségi elv korlátozás nélküli alkalmazását (lásd 2.2.). Madisont és Jeffersont azonban egy „választott despotizmus” kialakulásának veszélye foglalkoztatta, vagyis a választott gyűlésben koncentrálódó hatalom formájában fenyegető többség zsarnoksága: ennek megakadályozására javasolták a hatalomnak azt a megosztását-szétválasztását, amely az Egyesült Államok alkotmányát jellemzi.

A többség zsarnokságának e két alkotmányos jelentése nyilvánvalóan kiegészíti egymást, egy irányba mutat, mégis különbséget kell tennünk köztük:



„a választott despotizmus”, amelynek tökéletes megtestesülése a francia forradalom „konventkormányza” volt, csak egy része, egyik aspektusa annak a problémának, amelyet a többségi szabály korlátozás nélküli alkalmazása jelent. A választott despotizmust el lehet kerülni a hatalom megosztásával; „a többségi szabály despotizmusát” azonban nem: ha ugyanaz a többség ellenőrzi a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat, akkor e kettő szétválasztása nem fogja megakadályozni, hogy a többség „zsarnokoskodjon” a kisebbségen és eltiporja az ellenzékét. Tehát akkor áll elő a többség (alkotmányos) zsarnoksága, ha a többségi elv korlátlanul érvényesül. Itt a problémát lényegében a *kisebbség jogai* jelentik.

A választások kontextusában egész más lesz a probléma, megváltozik ugyanis a „kisebbség” jelentése. A választások kontextusában a „kisebbség” azokat jelenti, akik nem választanak meg senkit, akiknek a szavazata elvesz. (Jelentheti természetesen a kis pártokra, a kisebbségi pártokra leadott szavazatot is, de hát ez triviális.) A választásokon a *kisebbségnek* tehát *nincsenek jogai*: a vesztes szavazatok elvesznek, és kész. Az egyéni választókerületi rendszerekben (ahol akár 49 százaléknyi szavazat is elveszhet) drasztikusan vesznek el, az arányos rendszerekben kevésbé drasztikusan, de azért a szükséges hányad alatti kisebbség itt is elveszti szavazatát. Szigorúan véve tehát a kifejezés jelentését, a választás kontextusában nincs értelme a többség zsarnokságáról beszélni. Ha mégis beszélünk róla, a kifejezés átvitt értelmére gondolunk, „a számok zsarnokságára”: hogy csak a mennyiség számít, ami maga mögé utasítja a minőséget. Ez a vád nem alaptalan. Igaz, hogy a választás kontraszelekciós folyamatá vált, amelyből nem feltétlenül a jobbak kerülnek ki győztesen, s ez jogos aggodalmakra ad okot. Ez azonban valójában nem „a többség zsarnoksága”. Hogy ne bonyolítsuk túlságosan a fogalmat, nevezzük ezt úgy, ahogy az imént neveztem, a *számok zsarnokságának*, a *mennyiség zsarnokságának*.

A társadalom kontextusában „a többség zsarnoksága” megint csak mást jelent. Tocqueville azzal a kijelentéssel kezdi tárgyalni, hogy a „a demokratikus kormányzatok lényegéhez tartozik, hogy a többség uralma ezekben abszolút” (1993, II. kötet 7. feje.), de aztán annak társadalmi vonatkozásaival foglalkozik. Tocqueville, s az ő nyomdokain Mill, a többség zsarnokságán *az egyén társadalom általi elnyomását* értette. A többség zsarnoksága ebben az összefüggésben elsősorban szellemi természetű: a konformizmus, a „többségi” ortodoxia kényszere (abban a társadalomban és közösségben, amelyben az egyén él). Nehéz lenne Tocqueville-t azzal vádolni, hogy helytelenül használja a kifejezést, tekintve, hogy ő találta ki. De azt lássuk világosan, hogy a többség zsarnoksága egész mást jelent Tocqueville-nál, mint az alkotmányi kontextusban. Tocqueville így írt: „a demokratikus köztársaságok feleslegessé teszik a despotizmust, mert a többség szorít félelmetes hurkot a gondolkodás köré” (I. kötet 7. feje.). Mill pedig így folytatta: „amikor maga a társadalom a zsarnok – a társadalom mint egész az őt alkotó egyének felett –, akkor... sokkal félelmetesebb társadalmi zsarnokságot gyakorol, mint a politikai elnyomás bármely más for-

mája, mert... kevesebb lehetőséget hagy a menekülésre: jóval mélyebben áthatja a mindennapi életet, s ezzel magát a lelket igázza le. Ezért... védekezni kell az uralkodó nézetekkel és érzelmekkel szemben is; a társadalomnak azzal a hajlamával szemben, hogy saját ideáit és viselkedési szabályait... azokra kényszerítse..., akik nem értenek vele egyet..., s arra kényszerítse a legkülönbözőbb jellemű embereket, hogy mintájához igazítsák magukat" (Mill 1994, 12–13).

Tehát, zsarnokság a gondolkodás felett, társadalmi zsarnokság. A társadalmak persze mindig megkövetelik a szokásaikhoz, erkölceikhez, hiteikhez való igazodást, még ha nagyon különböző mértékben is. Tocqueville-t és Millt különösen azért aggasztotta és riasztotta a vélemények feletti zsarnokság, mert ők elsősorban a gondolatszabadságot állították középpontba, és attól féltek, hogy a demokrácia legitimálja a többség hatalmát a gondolatok fölött. Nem egészen így történt. Bár tény, hogy századunkat a gondolat feletti „ideológiai” zsarnokság jellemezte (erre visszatérünk a Függelék IV. fejezetében), e fejleményért azonban a demokráciák és a többségek aligha felelősek. Tocqueville és Mill aggodalma nem volt alaptalan, ám egyikük sem láthatta előre, hogy milyen úton-módon igazolódik majd be.

Nos, annyit már mindenképpen leszögezhetünk, hogy „a többség zsarnoksága” kifejezést nem szabad úgy értenünk, a választási többségek zsarnokoskodhatnak. Egy dolog egy valóságos kis csoport konkrét többsége (ami nagyon is lehet zsarnoki), s egész más dolog egy választási többség. Ez utóbbi kifejezés nagy és szétszórt közösséget jelöl; tehát a „többség” ebben rendszerint olyan tiszavirág-életű aggregátum, amely mint cselekvő szubjektum választásról választásra alakul ki, s nyomban fel is bomlik. Igaz, hogy létrejöhetnek stabilizálódott és összeállt „tömegtöbbségek” is, ehhez azonban az kell, hogy a választó népesség többségét *identitással rendelkező* egyedek alkossák, akik valóban erősen azonosulnak csoportjukkal (valamely osztállyal, etnikummal vagy párttal). A nyugati demokráciákban ez szinte soha nincs így (ilyen a kisebbségeknél szokott előfordulni, nem a többségnél). Ezért igen valószínűtlen, szinte elképzelhetetlen, hogy olyan tömegtöbbségek alakuljanak ki, amelyek az alkotmányos értelemben vett többség zsarnokságát támogatnák vagy segítenék elő. A választások kontextusában a többség zsarnoksága kifejezés aligha értelmezhető, hacsak nem kifejezetten a számok zsarnokságára célzunk.

Ám ha át is kell dimenzionálnunk a fogalmat, nem kell mindenestül elvetnünk, azzal érvelve, hogy végül mindig a kisebbségek uralkodnak. Ez a kritika nem áll meg: egyáltalán nem alkalmazható a többség zsarnoksága kifejezés alkotmányos jelentéseire, és teljesen irreleváns a gondolat feletti zsarnokság kontextusában.



### 6.3. VÁLASZTÁS, SZELEKCIÓ, KONTRASZELEKCIÓ

Kiket választanak meg? A demokrácia vertikális építménye szempontjából ez meglehetősen fontos kérdés, ám egyben olyan kérdés is, amelyet jó fél évszázada a szociológiára bízunk, s a választás *szelekciós értékének* szempontjából ép-penséggel alig vagy rosszul foglalkoznak vele.

Nézzük elejéről, általánosságban a problémát. Bármennyire meglepő is lehet, a többségi elv nem a görögökig vezethető vissza, hanem csak Locke-ig. Nem mintha a görögök és a rómaiak ténylegesen nem folyamodtak volna a többségi szavazáshoz vagy a közfelkiáltáshoz; ez azonban csak gyakorlati szükségmegoldás volt, amelyet mindenféle elméleti alátámasztás és hivatalos elismerés nélkül alkalmaztak. Locke-ig az elmélet az egyhangúság elvét ismerte el, nem pedig a többség *jogát*, hogy akarata érvényesüljön a kisebbség vagy kisebbségek felett.

Azok a választási technikák, amelyeket először a középkori kommunákban alkalmaztak, nem a görögöktől származtak (ők rendszerint sorshúzással választottak), hanem az egyházi rendektől, az erődítmény-rendházaikba zárkó-zott szerzetesektől, akiknek a késő középkorban választaniuk kellett saját rendfőnökeiket. Mivel nem folyamodhattak sem öröklési elvhez, sem erőszak-hoz, nem maradt más számukra, mint hogy szavazással válasszanak. Csakhogy nekik teljhatalmú főnököt kellett választaniuk, ez pedig súlyos döntés volt: a szerzetesek körültekintő igyekezetének köszönhetjük tehát a titkos szavazást, illetve a többségi szavazás szabályainak kidolgozását. Ám a *maior pars*nak, a nagyobb résznek náluk is, s később az egész középkor és a reneszánsz idején is mindig a *melior pars*, vagyis a jobbik rész mellett kellett állnia, s végül a választásnak mindig egyhangúnak kellett lennie (az akadémikusokat legorombították, sőt meg is botozták). Tehát voltak többségi szabályok, többségi jog viszont nem. Még egyszer: a XVII. század végéig a választást szentesítő elv az egyhangúság elve volt.

A fordulat, mint mondtuk, Locke-kal következik be: nála ugyanis a többség joga egy olyan alkotmányos rendszerbe illeszkedik, amely szabályozza és ellenőrzi azt. Felmerül azonban a kérdés, hogy milyen alapon *ad jogot* a mennyiség. Milyen *értéke* lehet a nagyobb számnak? Royer Collard, a restauráció egyik doktriner teoretikusa nagyon világosan fogalmazta meg ezt az el- lenvetést: „Egy ember akarata, sok ember akarata, mindenki akarata – ez csu- pán erő, amely lehet többé vagy kevésbé hatalmas. De nem tartozunk ezen akaratoknak sem engedelmisséggel, sem bárminemű tisztelettel, lévén ezek pusztán és egyszerűen akaratok” (in Jouvenel 1947, 310).

Erre az ellenvetésre háromféleképpen lehet válaszolni. Elsőként nézzük a legkevésbé meggyőző választ. Eszerint a többség joga (legitimitása) az egyen- lőségből, illetve a szavazati egyenlőség elvéből ered, s minthogy minden sza- vazat annyit „ér”, mint a másik, minél nagyobb az egyforma szavazatok össze-

ge, annál nagyobb lesz összértékük: *ergo*, a többség jogot ad. Ez azonban gyenge érv. A szavazati egyenlőség ugyanis nem axiológiai értelemben ad „egyenlő értéket” az egyes szavazatoknak. Hogy minden szavazat ugyanannyit „ér”, ez valójában csak azt jelenti, hogy minden szavazat ugyanannyit „nyom” vagy számít. Az érvelés ilyenformán mennyiségi: a nagyobb jog az egyenlő egységek (egyenlő szavazatok, egyenlő jogok vagy egyebek) *összegéből* adódik. Erre megint csak azt lehet válaszolni, hogy a számok erőt adnak, nem legitimitást. Egy többség mindig és csupán mennyiség; a mennyiség pedig, mint olyan, semmit nem legitimál.

A második válasz úgy oldja meg a kérdést, hogy túlságosan leegyszerűsíti a problémát: azt állítja, hogy a többségi elv semmiféle „értéket” nem fejez ki, s nem is kíván kifejezni. Ez csak egy technika, egy eszköz, módszer, amelynek azért vetjük alá magunkat, mert jobb, mint a többi. Ha a konfliktusokat nem a többségi elv alapján oldjuk meg, mi más kínálkozik? Alkalmazzunk talán erőszakot? Vagy emeljünk zsarnokot magunk fölé? Tehát, ha átkozzuk is, a többségi elv akkor is a kisebbik rossz, a lényeg pedig az, hogy csupán eszköz. Így is van. A második válasz kifogástalan, s tényleg megoldja a problémát. De talán túlságosan is egyszerűen.

Mint mondtam, háromféleképpen lehet válaszolni arra a kérdésre, hogy a nagyobb szám milyen alapon ad nagyobb jogot. Lássuk hát a harmadik választ is. Jefferson 1801-ben, első elnöki üzenetében kijelentette, hogy „a többség akaratának minden esetben érvényesülnie kell ugyan, de hogy jogos legyen (*to be rightful*), ésszerűnek kell lennie”. A harmadik válasz tehát az, hogy a többségi jog legitimálása *valóban* probléma; mégpedig olyan probléma, amelyet nem lehet megoldani azzal, hogy technikai kérdéssé degradáljuk. Jefferson maga az „ésszerűsége” apellált, előtte azonban többről volt szó, mint a *maior pars* fogalmának egész komplex középkori kidolgozása is mutatja. A „nagyobb részt” évszázadokon keresztül mindig a *melior parshoz*, a *sanior parshoz* és a *valentior parshoz* kapcsolták. S ebben Rousseau sem kivétel: az általános akarat fogalma „minőségi” is, ugyanis kifejezett feltétele, hogy tartalmában és a céljában „általános” legyen (*A társadalmi szerződésről*, II, 4, 6).

A lényeg a következő: az isteni jogon alapuló nemesi és feudális világot azért rombolták le, mert olyan világot akartak, amelynek rendje nem a privilégiumon, hanem a jobbak jogán, nem a születési arisztokrácián, hanem a választottak arisztokráciáján alapul. A demokráciát az a követelés táplálja, hogy a „nem választottak” (a hatalmat öröklés vagy hódítás jogán gyakorlók) igazságtalan uralmát azok uralma váltsa fel, akiket „jobbakkak” ismernek el. *Választani* akarták a vezetőket, tehát a tehetség jogát követelték, vagyis értékelték a semmilyen értéket nem tartalmazó véletlen elve helyett. Ebben az eszményben, amely a parancsolást az érdemmel, a tekintélyt a tehetséggel kívánja összekapcsolni, megvan az a demokratikus elv, hogy senki sem döntheti el saját maga, hogy ő a legjobb: másoknak kell őt annak elismerniük, tehát másoknak kell őt beiktatniuk. A módszer pedig, amellyel meg lehet állapítani,



hogy ki „elismertebb”, a választás. Választás a latin *eligere* szó értelmében, ami nem véletlenszerű kiválasztást, hanem szelektálva kiválasztást jelent.

Elkalandoztunk ugyan, de most visszatértünk a lényeghez. Az imént megjegyeztem, hogy a többségi elv pusztán eszköz voltának tézise kifogástalan ugyan, de túlságosan leegyszerűsíti a problémát. Minden eszközről meg szokás kérdezni, hogy mire szolgál, *mi a célja*, s azt is, *hogyan működik*. Az eszköz itt a választás. Hogyan működik? Hogyan működik, természetesen a többségi szabály értelmében, amely megszabja a választás módját és eredményeit?

Bizony fordítva működik, ezt nemigen lehet kétségbe vonni. Miközben a választásnak a minőségi szelekciót szolgáló mennyiségi eszköznek kellene lennie, a minőség követelménye alárendelődött a számszerűség követelményének. A gépezet elkapta a gépmesterek kezét: míg a szándék az volt, hogy a legjobbak kiválasztása érdekében kell számolni, addig a mai demokráciák sokat számolnak és keveset válogatnak. A számok zsarnoksága „felértékeli a mennyiséget”, azaz leértékeli a minőséget. Gresham törvénye alkalmazható korunk választásaira és választottjaira is: a rossz pénz kiszorítja a jót.

Azt mondják, hogy ez a kimenetel elkerülhetetlen volt. De ha egy mód van rá, hogy elkerülhetetlenné tegyük az elkerülhetőt is, az éppen elkerülhetetlenségének deklarálása. Ugyanígy deklarálhatjuk elkerülhetetlennek az egyenlőtlenséget is. Akkor is kiabáljunk, majd csak elérünk valamit. Az egyéni jövedelmek sehol sem egyenlők; de Svédországban és az Egyesült Államokban kevésbé egyenlőtlenek, mint Szaúd-Arábiában vagy Brazíliában. Nem véletlen, hogy ott van nagyobb egyenlőség, ahol erősebbek az egyenlőséget előmozdító értékhitek. Az utóbbi évtizedekben az „értékek kórusa” nagyon is élénk volt: hogyhogy meg sem szólalt a *melior pars* dolgában? Ha a demokrácia a választásokon alapul, hogyne keltene aggodalmat, hogy a választások nem szelektálnak, sőt hogy kifejezetten kontraszelektálnak. Márpedig ez a helyzet.

Nézzük meg, hogyan szoktunk a választási rendszerekről vitatkozni: úgy, mintha csupán az volna a kérdés, hogy melyik rendszer „demokratikusabb”. Mit jelent ez? Szinte mindig azt, hogy az arányos rendszer igazságos, az egyéni választókerületi rendszer pedig igazságtalan, vagyis azt, hogy a probléma tulajdonképpen a „tökéletes reprezentáció”, a szavazatok és a mandátumok tökéletes arányosságának problémája. Meglehet. Csakhogy így teljesen szem elől vesszük, hogy a választásnak egyszersmind *kiválasztásnak* is kellene lennie, s hogy az állampolgár legfőbb igénye végül is a jó kormányzás. A lényeg tehát nem az, hogy a választók és a megválasztottak közt pontos arányosságot találjunk, hanem az, hogy a nagyobb rész igyekezzen a *valentior parst*, a kiválóbb részt megtalálni. A demokráciáknak ezért az a választási rendszer felel meg jobban, amely jobban elősegíti a minőségi kiválasztást, mert sikerességük ettől függ. Ha azért választunk, hogy eldöntsük, ki fog minket irányítani, akkor az lesz a jobb módszer, amelyik elősegíti a legjobb vezetők kiválasztását.

John Stuart Mill az arányos rendszer lelkes támogatója volt. Ugyanakkor

legjelentősebb politikai írása – az 1861-ben megjelent *Elmélkedések a képviselői kormányzásról* – olyan képviselői rendszert írt le, amelyben a parlamentet „valóban az ország elitje” alkotja (7. fej.). Elit, mégpedig a kifejezés tökéletesen „elitista” értelmében, tehát a legjobbak. Még 1942-ben is ezt írta Ernest Barker: „Az érték eszméjéről nem mondhatunk le; nem emelhetjük trónra a többséget, pusztán mert mennyiségi többség. Meg kell találnunk a módját, hogy az értéket és a mennyiséget összekapcsoljuk, hogy egymással elválaszthatatlanul összefüggjenek.” (1942, 66.)<sup>26</sup> Mégis, a többségi elv tárgyalásából épp az érték eszméje tűnik mindinkább el. Sőt a hatvanas években divatozó antielitista kritika megfordítja az előjeleket Mill és Barker állításához képest: az elit immár nem pozitív, hanem negatív érték.

#### 6.4. KISEBBSÉGEK ÉS ELITEK

Nézzük most a „kisebbséget”. S most nem a választási kisebbségekre, még kevésbé az adott politikai rendszerben kisebbséget alkotó nyelvi, etnikai vagy vallási közösségre gondolunk, hanem a *hatalmi kisebbségekre*, amelyeket különféleképpen neveznek: vezető osztálynak, uralkodó osztálynak, eliteknek, politikai osztálynak. Pontosítsuk mindjárt, hogy a vezető osztály, az uralkodó osztály és az elitek is (specifikáció nélkül) tulajdonképpen tágabb kategóriák, mint a „politikai osztály”; és hogy a politika világában gyakran találkozunk a *ruling elite*, az uralkodó elit kifejezéssel is. A „hatalmi kisebbségek” tágabb és szűkebb (politikai) jelentése közti határ láthatólag bizonytalan is, porózus is, azon egyszerű oknál fogva, hogy a hatalom transzverzális, hogy a politika politikán kívüli erőforrásokat használ fel, és hogy a politikusokat mások hatalma befolyásolja. Mégis szükség van a politikai hatalom és a nem politikai hatalom közti elvi különbségtételre, s az sem árt, ha a „politikai osztály” kifejezés jelentését leszűkítjük, minimalizáljuk.

*Ellenőrző kisebbségeket* fogok tehát mondani, mert ezek *ellenőrzési hatalommal* rendelkeznek a potenciális ellenőrzöttek összessége felett; hatalmukat pedig akkor kell *politikainak* minősíteni, ha politikai tisztségből ered. Vegyük észre: a „mi az ellenőrző kisebbség?” fogalomra vonatkozó kérdés, tehát definícióval kell válaszolni rá. A „ki alkotja az ellenőrző kisebbségeket?” viszont empirikus típusú kérdés, és megválaszolása kutatást igényel. Ki vagy kik ellenőriznek mit, milyen módon és milyen mértékben – ezek olyan kérdések, amelyeket nem lehet íróasztal mellett megválaszolni. A fogalmi rendszerezésnek mégis elsőbbsége van, tekintve, hogy ez irányítja az empirikus kutatást.

Miután megvan a kifejezés – ellenőrző kisebbségek –, hogyan azonosítsuk

26. Néhány évvel később, 1945-ben írta Luigi Einaudi a *Major et Senior Pars* című tanulmányt (Einaudi 1954). Ez az utolsó utalás – amiről tudomásom van, vagy amire emlékszem – a minőség-a-mennyiségben problémájára.



őket? Pontosabban, hogyan definiáljuk őket? Az első azonosítási ismérv egyszerűen *magassági* ismérv: egy csoport azért van ellenőrző pozícióban, mert „fent van”. Azért van így, mert a följutáshoz hatalom kell, és fordítva, a fentlétből hatalom származik. A magassági kritérium azonban csak a tényt rögzíti: regisztrálja, ki van fenn, de nem magyarázza, hogy miért van ott. Márpedig épp ez a magyarázat mutatná meg, hogy mi a különbség az isteni jogra, születési (nemesi) jogra, az ököljogra (*Faustenrecht*) s végül, a nép jogára épülő társadalmak közt. Maradjunk ez utóbbiaknál: a demokráciákban a politikai ellenőrző csoportok, elvileg, kiválasztottak. Ha úgy tetszik, azért kiválasztottak, mert sikerült magukat kiválasztatniuk. Milyen alapon?

Mint tudjuk, a szándék a legjobbak kiválogatása volt. A választó persze tévedhet; ez azonban nem változtat azon, hogy – azonos ideológiai álláspontok esetén – bizonyára azért választja Pétert, s nem Jánost, mert Pétert jobbnak tartja. A „magassági” kritériumhoz így „*érdemcentrikus*” kritérium társul: a fent lévő azért kerül magasra, mert jól képzetnek és rátermettnek vélik. Pareto éppen azért alkalmazta az elit terminust, mert az ő nézőpontja érdemcentrikus volt. „Azok tartoznak az elitekhez – írta –, akik a legjobb mutatókkal rendelkeznek tevékenységi területükön” (1964. II, 530). Pareto szívesen mondott volna arisztokrata osztályokat a „kiválasztottak” (elitek) helyett, mert a görög *árisztói* a legjobbakat jelenti. De az „arisztokrácia” számunkra egy lejáratott szó, már elvesztette eredeti jelentését. Jobb híján tehát: „elitek”. Hangsúlyoznunk kell, hogy az elitek körforgásának paretoi elmélete teljes egészében az elitek *kvalitásán* alapul: a hatalmi elitek megbuknak, ha alkalmatlanná válnak, a rátermett elitekből pedig hatalmi elitek lesznek.

Ha tehát Pareto azért mondott eliteket, mert az „arisztokrácia” szó lejáratódott, nekünk igen gyorsan sikerült lejáratnunk az „elit” szót is. Amerikában a paretoi terminust Lasswell adoptálta, aki semlegesítve, ebben a formában átértelmezve vitte be a köztudatba: „az elithez tartozik az, akinek egy csoportban nagyobb hatalma van” (1952, 201); „a politikai elit a fent lévő hatalmi osztály” (in Marvick 1961, 66). Dahl folytatja a sort: az ő *ruling elite*-je a lasswelli értelemben vett elit. Egyszóval, az elithez tartozni csupán annyi, mint „hatalommal rendelkezni”. Megint a tisztán „magassági” koncepciónál vagyunk, s ez így nincs rendben. Először is azért nincs rendben, mert ha a hatalmi kisebbségeket pusztán azzal a ténnyel határozzuk meg, hogy fent vannak, akkor a befejezett tényt szentesítjük. Másodszor meg azért nincs rendben, mert ha az elit fogalma neutralizálódik (elveszti értékkonnotációját), akkor elvesztjük azt a szót, amely arra ösztönözne, hogy érdemeik vagy érdemtelenségeik szerint *értékeljük* a hatalmasokat.

Ha pedig nincs rendben, akkor nem hagyhatjuk annyiban. A hatalmi struktúrák (a tények) és az elitstruktúrák (az értékek) *per definitionem* biztosan nem esnek egybe, különséget kell tehát tenni közöttük.

## 6.5. MOSCÁTÓL DAHLIG

Maradjunk egyelőre a „magasságnál”. A kérdés az, hogy vajon a demokráciát valóban *kisebbségek* irányítják-e, vagy a látszat leple alatt valójában *egyetlen kisebbség* ellenőrzi. Ez utóbbi Gaetano Mosca tézise, legalábbis nevezetes törvénye ezt a tézist támasztja alá. A „politikai osztály” elmélete szerint „az embereknek minden társadalomban... két osztálya létezik: az egyik a kormányzóké, a másik pedig a kormányzottaké”, és „az előbbi, amelyik mindig kisebb létszámú... monopolizálja a hatalmat...” (1936, I:83). Mosca tézisének lényege, hogy mindig egyetlen (viszonylag homogén és összetartó) kisebbség irányít. Ez a tézis 1884-es első megfogalmazásakor nem volt épp újszerű, de „törvényi” rangra emelve nagy hatást keltett; mégpedig azért, mert érvényteleníti a kormányformák arisztotelészi hármas felosztását. A klasszikus arisztotelészi nézettel ellentétben Mosca törvénye szerint minden kormányzat mindig és mindenhol oligarchia.

E tézissel szemben gyakori az az ellenvetés, hogy mint „törvény” túlságosan általános. Sőt: olyannyira általános, hogy elvileg falszifikálhatatlan, hiszen egyedül az cáfolhatná meg, ha léteznének mindenféle irányítás és vertikális nélküli anarchikus rendszerek. Ha viszont minden valóságosan létező politikai rendszer vertikális (államot és irányítási struktúrákat) igényel, akkor mindig stratarchiával van dolgunk, ez pedig mindig piramis alakú. Mosca észleli ezt a piramisformát, s mint oligarchiát írja le. Csakhogy a stratarchia nem oligarchia. Hogy az előbbtől az utóbbihoz érkezzünk, az elméletnek igazolnia kellene a stratarchiák általános oligarchikus jellegét, de Moscánál hiányzik ez a lépés. A kései Mosca egyébként már megengedi, amit az elmélete nem enged meg, 1923-ban (az *Elementi di Scienza Politica* második kiadásában) ugyanis különbséget tesz örökletes politikai osztályok (aristokráciák) és alulról formálódó politikai osztályok közt, s ennek megfelelően a fentről eredő hatalom (autokrácia) és a lentől származó hatalom közt. Nagyon helyes. Így azonban maga Mosca szakítja ketté politikai osztályát, s gyengíti visszahatásként törvényének kisebbségi-oligarchikus (a demokrácia lehetőségét tagadó) jelentését.

Mosca után az egyetlen elit tézisének valószínűleg C. Wright Mills (1957) erősítette meg a leghatásosabban. Szerinte az Egyesült Államokat egyetlen „hatalmi elit” uralja: a gazdagok, a nagyvállalatok menedzserei, a katonai vezetők és a kulcspolitikusok kis csoportjának szoros „katonai-ipari” összefonódása. Mills persze nem Moscától veszi ezt, nem alkot semmiféle teoretikus törvényt, politikai és nem politikai hatalom közt se tesz különbséget (az ő koncepciója transzverzális). Vádja azonban megrázta azt az országot, amely a pluralizmus és a poliarchia legjobb mintaképeként tartotta magát; továbbá Mills részletes bizonyítékokra alapozta a tézisének. De hogyan lehet tényleg „bizonyítani” egy ilyen tézist? Itt át kell térnünk a fogalmi kérdésekről az empirikus igazolásra. S ezzel Dahlhoz érkezzünk.



Ha – érvel Dahl – valóban létezik egy uralkodó elit (egyes számban), akkor empirikusan azonosíthatónak kell lennie. Ha van, *kikből áll?* Kik uralkodnak? Ennek megállapításához operacionalizálni kell a hatalom fogalmát. Hogy lehet megállapítani, hogy egy személynek vagy csoportnak van-e hatalma, sőt túlnyomó hatalma? Dahl szerint a hatalom csak akkor mutatkozik meg, ha egy döntés vita tárgya (különben a „hatalom” összemosódik a hatalmi erőforrásokkal vagy a hatalmi potenciállal, s innen olyan regresszió kezdődik, amely kicsúszik minden lehetséges ellenőrzés alól). Dahl szerint azzal bizonyítható az *egyetlen* irányító osztály létezése, ha a vitás kérdések egész sorozatában kimutathatóan mindig ugyanaz a csoport kerekedik felül. Ha viszont ez a csoport változik, nem tartós, vagy nem kerekedik felül rendszeresen, akkor nincs igaza Moscának, Millsnek és követőiknek: a demokráciát nem győzi le az oligarchia, hanem – Dahl kifejezésével – mint „poliarchia” (1956, 1971) létezik és működik.

Bachrach és Baratz (1962) azzal az ellenvetéssel felelt Dahlnak, hogy a hatalomnak van egy „másik arca”: bizonyos témák elhallgatása, látókörünkben való eltávolítása is hatalom. Igaz; de ennek a hatalomnak – nevezzük „eltüntetett hatalomnak” – is valamilyen döntésre kell visszamennie. Abból, hogy rengeteg kérdésről nem beszélünk, még aligha következik, hogy e kérdéseket hatalmi döntés tüntette volna el. Egy társadalom „szocializációs értékek” nélkül nem létezik mint társadalom; a nevelési folyamat ezeket kétségkívül az emberekbe oltja, az ellentétes értékeket pedig nyilvánvalóan kiküszöböli; mindezt nem lehet a hatalmon lévők hatalmának, hatalmi döntéseknek tulajdonítani. Elmondhatjuk, hogy ezt Bachrach és Baratz is belátta, mert egyik későbbi írásukban (1970) a hatalom másik arcát úgy definiálják, mint a „nemdöntés döntését”, a döntések megakadályozását. Ha viszont így van, akkor Dahl érve továbbra is megáll: a nemdöntés döntése is alávethető az általa megkívánt ellenőrzésnek.

Akkor hát oligarchia vagy poliarchia? Ha a demokráciát alávetjük Dahl próbájának, nem találjuk benne azt a bizonyos oligarchiát. Persze a politikai osztály létezik; de ez csak klasszifikációs szempontból „osztály”. A demokrácia akkor lenne oligarchiára visszavezethető, ha ez az osztály lényege szerint is osztály volna, s ha *egységes* volna, abban az értelemben, hogy meglehetősen mértékben összetart és együttműködik. Meisel (1958, 4) szerint három feltétele van, hogy egy *ruling class* valóban *ruling class* legyen: öntudatosság, összetartás, összejátszás (angolul a három C formulája). Meisel persze túloz. De az is túloz, aki épp ellenkezőleg, egyetlen feltételt sem szab. Az itt a végkövetkeztésem, hogy a demokrácia hatalmi struktúrája diffúz és jellegzetesen poliarchikus. Ha pedig így van, a *ruling class* – az uralkodó osztály – demokráciáról szólva csupán misztifikáló kifejezés.

## 6.6. AZ OLIGARCHIA VASTÖRvényE

Marad még Michels ellenvetése, ami külön eset. Az oligarchia vastörvényét – melyet 1910 körül fogalmazott meg – a német szociáldemokrácia (kora nagy tömegpártja) tanulmányozásából merítette, tézise azonban úgy általánosítható, hogy minél szervezettebbé válik egy szervezet, annál kevésbé lesz demokratikus: a szervezet eltorzítja és oligarchiává változtatja a demokráciát. Így aztán „a demokrácia az oligarchiához vezet” (1912, XIII). Idézzük tovább: „Aki szervezettséget mond, oligarchiára való hajlamot mond... A szervezet gépezete teljesen megfordítja a vezér pozícióját a tömeghez képest. A szervezet de-terminálja minden párt megoszlását... egy irányító kisebbségre és egy irányított többségre... Ahol a szervezettség erősebb, ott az alkalmazott demokrácia kimutathatóan alacsonyabb fokon áll” (uo. 33). Mindebből Michels arra a végkövetkeztetésre jut, hogy „a főnökök létezése a társadalmi élet minden formájának velejárója. Nem a tudomány feladata kutatni, hogy ez jó vagy rossz... Az viszont mind elméleti, mind gyakorlati szempontból igen jelentős megállapítás, hogy minden főnöki rendszer összeférhetetlen a demokrácia leglényegesebb alapelveivel” (uo. 419).<sup>27</sup>

Kezdjük mindjárt azzal a megjegyzéssel, hogy Michels egész tézise a szervezet (Moscanál egyébként periferikus) fogalmán alapul. Mivel azonban a szervezeteknek számos típusa létezik, az első ellenvetésünk az, hogy nem elég „főnöki rendszert” mondani annak a következtetésnek a levonásához, hogy a demokráciával összeférhetetlen oligarchiáról van szó. Másodszor, szabad-e vajon ennyire általánosítani egyetlen párt belső tapasztalatát? Észrevételeink ellenére azonban Michels tézise egészében megáll. Az első ellenvetésre azt lehet válaszolni, hogy a szervezettel kapcsolatos alapvető érvelése mégiscsak olyan törvény jellegű tendenciát fejez ki, amely alól alig van kivétel. A másodikra pedig azzal lehet visszavágni, hogy ha a kutatást kibővítjük és kiterjesztjük a politikai élet minden szervezett szektorára, nagy valószínűséggel egyetlen vizsgált szervezetben sem (s főleg a szakszervezetekben nem) találunk majd nagyobb demokráciát, mint amekkorát Michels talált a párt-szervezetekben.

Mint látjuk, Michelstől nem könnyű megszabadulni. Már csak azért sem, mert nem kétséges az általa felvetett kérdések aktualitása. Az ő problémája a szervezet volt, és a mai világ tendenciája szerint minden területen az egyre nagyobb és összetettebb szervezeti tagolódás felé halad. Tegyük hozzá, hogy Michels a tömegpártok jelenségét tanulmányozta; s a pártok nemcsak politi-

27. A *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* [A modern demokrácia pártszociológiájához], Michels klasszikus írása 1910-ben jelent meg németül, olasz fordításban pedig 1912-ben (Torino, UTET). Ebből a kiadásból idézek, mert a fordítást a szerző „akkurátusan és türelmesen” átnézte, míg a következő kiadás (Bologna, Il Mulino, 1966) a 1925-es második német kiadás újrafordítása, és túlságosan modernizálja a szöveget (például a „főnöki rendszerből” „leadership” lett). Az 1966-os kiadás mégis figyelmet érdemel, Juan Linz hosszú és kitűnő *Bevezetése* miatt.



kai rendszereink elsőrendű szereplői, hanem olyan politikai szervezetek is, amelynek a leginkább hasonlítaniuk kellene minden demokrácia eszményi prototípusához: az önkéntes társuláshoz. A demokráciát mint életformát elvileg is, történetileg is a kis és szabad *inter pares* közösségek önkéntes kialakulása hozta létre. Nos, a pártok is önkéntes társulások, legalábbis annak születnek. Mindazonáltal állítom: abból a premisszából, hogy „a pártok nem demokratikusak”, nem szabad arra a következtetésre jutni, hogy a demokrácia nem demokratikus. Az igazolásnak szánt bizonyítékokból nem vonható le ez a végkövetkeztetés.

Michels a kis léptékű demokráciát (az önkéntes társulást) tekinti modellnek, és ezt vetíti ki a nagy léptékű demokráciára; ez azonban nem az előbbi felnagyítása, nem is lehet az. Az az igazság, hogy a nagy léptékű demokrácia mint az egész, nem az őt alkotó szervezetek statikus *összessége*, hanem *interakcióik* (dinamikus) *terméke*. Michels az egyes szervezeteken *belül* kereste a demokráciát. De miért éppen ott? Az emberek nem azért szervezkednek, hogy demokratikus szervezetet hozzanak létre: elsősorban azért szervezkednek, hogy rendezett és hatékony szervezetet hozzanak létre. Ez pedig egyáltalán nem ugyanaz. A diskurzus pontosan ott kezdődik, ahol Michels befejezi: nem belülről kell minden egyes szervezetet megvizsgálnunk, hanem az egyes versengő szervezetek *közi viszonyokat* kell megfigyelnünk.

Hogy miért versengenek? Nyilvánvalóan a külső támogatók megnyeréséért, mert erejüket – vegyük továbbra is a pártokat – a többségi támogatás adja. S hogyan versengenek? Nyilvánvalóan úgy, hogy előnyöket és kedvezményeket ígérnek a kormányzottaknak. Ez azt jelenti, hogy a politikailag passzív népesség szervezetlen többsége dönti el a politikailag aktív réteg szervezett kisebbségei közti viszályt. Azaz minden egyes kisebbség szerveződhet belül oligarchikus módon, a köztük zajló versengés eredménye akkor is demokrácia lesz: vagyis a *démosz* kapja azt az óriási hatalmat, hogy a versengők bírāja legyen. Szóval a demokrácia lesz a nevető harmadik, aki hasznot húz mások ci-vódásából.

Michels esete tökéletesen illusztrálja, hogyan kereshetjük anélkül a demokráciát, hogy valaha is megtalálnánk. Nagyon sokan, akik a nyugati demokráciákat áldemokráciáknak tekintik, azt már nem tudják megmagyarázni, hogyhogy a mi „áldemokráciáink” mégis különböznek, nagyon különböznek a nem demokráciáktól. S azért nem tudják megmagyarázni, mert soha nem értették meg, hogyan áll elő a demokrácia. Ezt a kérdést Schumpeter magyarázta meg a legjobban. Ez azt is jelenti, hogy Michels tételének megcáfolásához Schumpeterre van szükségünk, s fordítva, ha Schumpetert tagadjuk, a Michels-féle oligarchiatörvény hálójába kerülünk.

## 6.7. A DEMOKRÁCIA VERSENGÉSTUDÉLETE

Schumpeter „a demokrácia versengéstudéletének” atyja. Ő azt mondja, hogy a demokrácia klasszikus elméletében a képviselők kiválasztása „másodlagos ahhoz a fő célhoz képest... hogy politikai kérdésekben a választóké legyen a döntéshozói hatalom”, a valóságban viszont a választók szerepe az egyes kérdések (*issues*) eldöntésében „másodlagos a későbbi döntéshozók személyének kiválasztásához képest”. Ebből a premissából származik jól ismert definíciója: „a demokratikus módszer a politikai döntéshozatalnak az az intézményes berendezkedése, amelyben az egyének az emberek szavazatáért vívott versenyben szerzik meg a döntésre vonatkozó felhatalmazást” (1947, 269).

Schumpeter „a demokratikus módszerről” beszél; az ő demokráciadefiníciója tehát szűken *procedurális*; mégpedig olyan procedurális definíció, amely a demokráciát az építés folyamatában, nem a kész formájában ragadja meg. Az eredeztetés azonban világos: a demokrácia azoknak a másodlagos és összetett hatásoknak a sorozatából áll elő, amelyek e módszer alkalmazásából következnek. De nézzük meg közelebbről. Segítségünkre lesz ebben a várható reakciók beszámításának Friedrichtól (1941, 25. fej.) származó elve, amely itt úgy alkalmazható, hogy a versenyre tekintettel a megválasztottakat nap mint nap befolyásolja, hogyan reagálhatnak majd választóik az általuk hozott döntésekre. Tehát a versengés bizonyos érzékenységet vagy fogékonyságot (*responsiveness*) eredményez. A fogékonyság pedig az a fogaskerék, amely az egész gépezetet a *démosz* érdekében, helyesebben a *démosz* preferenciáival „összhangban-visszhangban” mozgatja.<sup>28</sup>

Így már érthető, hogyan lehet a (népi) többség hatáskörét teljes *biztonsággal* a (versengő) kisebbségek kezébe adni, hogyan lehetséges, hogy a versengő választások demokráciát hoznak létre. A demokrácia természetesen poliarchia; a poliarchia azonban nem csupán azt jelenti, hogy egy vezető helyett sok van. Ha ennyi volna az egész, az vajmi kevés volna. A szóban forgó poliarchia kénytelen versengeni, következésképpen muszáj fogékonnak lennie. Ezért a demokráciák vezetői rendszere *leadership*-rendszer: olyan *irányító* vezetőké, akik – így vagy úgy – *irányítottak* is.

Schumpetert Friedrichel összekapcsolva én tehát úgy definiálok a demokráciát, mint olyan nyitott poliarchiát létrehozó mechanizmust, amelyben a választási piacon folyó verseny hatalmat ad a népnek, s kifejezetten kikényszeríti a megválasztottak fogékonyságát választóik iránt. Nyilvánvaló, hogy ez csak leíró – nem előíró – definíció, s mindössze azt magyarázza meg, hogy mitől működik a (politikai) makrodemokrácia. Ez tehát *minimális* definíció, amely egy joggal demokratikusnak nyilvánítható rendszer működésbe hozatalának

28. Így hidalom át az érdek fogalmában meglévő nehézségeket. Hiszen milyen érdekről van szó? Lehet közvetlen és félreértett; hosszú távú és jól felfogott; szűken önző érdek és általános érdek stb. A „preferenciák” kifejezés amúgy is magában foglalja e lehetőségeket, s nem igényel további specifikálást.



szükséges és elégséges feltételeit rögzíti. Schumpeter modellje nélkül nem tudjuk megérteni a képviselői demokrácia tényleges működését, de még hátravan a demokrácia növelésével foglalkozó előíró diskurzus: egy dolog a demokrácia; más dolog a demokratikusság és a demokratizálódás foka.

## 6.8. AZ ANTIELITISTA KRITIKA

Schumpeter saját elméletét a demokrácia „másfajta” elméleteként aposztrofálta, szemben az általa „klasszikusnak” nevezett elmélettel. A hatvanas évek kulturális forradalmában Schumpetert megátalkodott *elitistának*, Mosca és Pareto, e két nem kevésbé megátalkodott elitista követőjének kiáltják ki. Schumpeter „másfajta” elméletét a demokrácia *alternatív elméleteként* értelmezik; s az antielitista támadást támogató részvételi demokrácia elmélete lesz a *klasszikus* elmélet, amely helyreállítja a demokratikus eszményt. Mindebben semmi vagy szinte semmi igazság nincs. Márpedig fontos, hogy az igazságot helyreállítsuk.

Ami az első pontot illeti, Schumpeter semmiképpen sem tekinthető Mosca és Pareto követőjének. Ez utóbbiak tagadták a demokrácia lehetőségét, míg Schumpeter éppen azt magyarázza meg, hogy miként lehetséges. Ezt a három szerzőt nem is lehet mint elitistákat egy csoportba sorolni, mert nincs az elitizmusnak olyan definíciója, amely mindhármukra alkalmazható lenne. Ami a harmadik pontot illeti, az antielitisták soha nem fejtik ki, hogy mi lenne az a „klasszikus” demokráciaelmélet, amelynek ők örökösei és folytatói. Ha pedig ez hiányzik, akkor elesik a második pont is, azaz nincsenek alternatív demokráciaelméletek sem. Azt a kérdést kell tehát tisztázni, hogy mit értsünk klasszikus elméleten.

Amikor Schumpeter „klasszikust” mondott, egyszerűen a korábbi demokráciaelméletre célzott; arra az elméletre, amely a demokrácia egész építményét végső soron a pusztaság és egyszerű többségi akaratra vezette vissza, és amely a demokrácia hiányosságait – a valóságos problémákat – előírásokkal takarta el. Schumpeterrel megérkezik a demokrácia működését megmagyarázó leírás. Elmélete abban az értelemben „másfajta”, hogy kiegészíti és teljessé teszi a korábbi elméletet, s ezzel megújítja, nem pedig abban, hogy az egészet vitatja. Schumpeter elmélete a *Capitalism, Socialism and Democracy* alig több mint három fejezetét foglalja el: mindössze hetven oldalt, s mint mondtuk, csupán a (vertikális) demokrácia minimális leíró definícióját tartalmazza. Hogy lehetne ezt egy feltételezett ellentétes elmélet alternatívájának tekinteni? Meg aztán mi lenne ez az ellentétes elmélet?

Tudjuk, hogy az antielitisták (és/vagy a részvételi demokrácia hívei) szerint ez a „klasszikus” demokráciaelmélet nevezetű valami lenne; de vajon az mi? Minthogy soha nem mondják meg, az lesz a legkézenfekvőbb feltételezés, hogy a „klasszikus” az ókori görögök demokráciájára utal, mert a részvételi demokrácia mai hirdetője ott találja meg a szívének oly kedves részvételt.

Nagy bajba kerülne azonban, ha elfogadná ezt az azonosítást. Amikor ugyanis a demokráciaelméletről beszélünk, akkor a demokráciát *támogató* elméletre gondolunk, csakhogy az antik elmélet teljes mértékben a demokrácia *kritikája*. Továbbá, az ókori görögök demokráciafogalma véget ér a közvetlen demokráciánál. Hogy nevezzük akkor a képviseleti demokráciát? Posztklasszikusnak, antiklasszikusnak vagy valami másnak?

Hogy megkerüljük ezt az akadályt (a hallgatást), térjünk ki a bibliográfia felé. Ha egy elmélet létezik, kell hogy legyenek néven nevezett szerzői. Kik lennének a klasszikus elmélet szerzői? Hosszú keresgélés után is csak négy név akad horogra: Rousseau, James Mill, John Stuart Mill és G. H. D. Cole.<sup>29</sup> Igencsak sovány lista, amelyről nagyobb baj és sértődés nélkül kihúzhatjuk James Millt és Cole-t. Mint látjuk, Arisztotelész nincs is rajta (sőt ókoriak, tehát igazi klasszikusok egyáltalán nincsenek a listán). De nincs ott Tocqueville sem, ő a „revizionisták” közt szerepel. Ha ő az ellenséghez tartozik, igencsak meglepő, hogy John Stuart Mill viszont a barátok között van. De leginkább Mill és Rousseau társítása elképesztő.

Rousseau valóban az antik demokráciát veszi elő, ám olyan sajátos módon, amely aligha szerez örömet a részvételi demokrácia mai hirdetőjének. Rousseau ugyanis a spártaiakat és a rómaiakat dicsőítette, nem az athéniakat. Továbbá az ő „népe” nagyon kevésbé lett volna aktív, s mindenki akarata alárendelődött volna – meglehetősen antidemokratikus záradék – az általános akaratnak (részletesen lásd 9.3.). És végül, a mi antielitistánk Rousseau-t émelelyítően elitistának érezné. Ugyanis szerinte a legjobb kormányforma a választásokon alapuló „arisztokratikus” köztársaság, mert mint írja, „a legjobb és legtermészetesebb rend az, amikor a legbölcsebb emberek kormányozzák a tömeget, feltéve, hogy bizonyosan a sokaság javát nézik” (*A társadalmi szerződésről*, III, 4, 5). Rousseau ezért becsülte nagyra Velencét (amely valóban arisztokratikus-oligarchikus köztársaság volt), és Genfét tartotta kora legjobb államának (amíg el nem űzték onnan). Nos, az akkori genfi államban merev osztálytagozódás, választási cenzus és oligarchikus kormányzat volt: ez a köztársaság nemcsak a közhivatalokból, de a szavazásból is kizárta lakosainak több mint kilencven százalékát. Nem, Rousseau-t nemigen használhatja föl az antielitizmus.

Antielitistánk számára azonban John Stuart Mill is gyalázatosan elitista volt. Az a passzus, ami a részvételi demokrácia hőségé teszi őt, így hangzik: „az egyetlen kormányzás, amely tökéletesen kielégít minden igényt... az, amelyben az egész nép részt vesz” (1861, III. fej.). Ha keresgélünk, ilyesféle – s éppilyen ártalmatlanul általános – frázisokat szerzők tucatjainál találhatunk. Az viszont tény, hogy Mill a képviseleti demokrácia elszánt védelmezője volt (nem

29. Kariel (1970) egy olyan antológiát állított össze, amely bemutatja az antielitista irodalom java részét (a rövidség kedvéért mondom antielitistát: ez a címke magában foglalja a participáció híveit is, mert ők egymásra hivatkoznak). A bibliográfia kérdéséről lásd Duncan és Lukes írását (uo. 188–213). Patmannél (1970) az alapító atyák száma háromra csökken: Rousseau, John Stuart Mill és Cole.



a részvételi demokráciáé), s a legjobbak kiválasztását remélte tőle. Ennek érdekében például több (tehát nem egyenlő) szavazatot akart juttatni a műveltebbeknek, a jobban képzetteknek. Érvélése szerint „nem hasznos, hanem ártalmas, ha az alkotmány... ugyanolyan politikai súlyt biztosít a tudatlanságnak, mint a tudásnak” (uo. VIII. fej.). Azt is követelte, hogy a szavazati jogot az írni-olvasni tudáshoz kössék, valamint hogy ha egy szegény nem fizet adót, ne is szavazhasson róla (uo.). Egyszóval, Millt „a képviselő-testület alacsony intelligenciaszintjének veszélye” aggasztotta, illetve az, hogy az alkotmány nem gondoskodik „a megfelelő mennyiségű intelligenciáról és hozzájárulásról a képviselői gyűlésben” (uo. VII., VI. fej.). Antielitista Mill? Ugyan már.

Millnek és Rousseau-nak az elitizmus (hogy tartsuk magunkat a játékhoz) az egyetlen közös vonása; minden másról eltérően gondolkodnak: egyik kutya, másik macska. Hogy lenne kutjának és macskának közös kölyke, hogy lennének ők ketten a „klasszikus” demokrácielmélet atyjai? Ha megpróbálnák, kétféjű, nyolclábú szörny lenne a csöppség. De ez hiábavaló kísérlet lenne. Olyan az antielitisták klasszikus elmélete, mint az arab főnix, amelyről – Metastasio verse szerint – „hogyan létezik, mindenki mondja, hogy hol van, senki sem tudja”.

Azért időztem ilyen hosszan az alternatív elméletek kérdésénél, mert fontosnak tartom bizonyítani azt az egész könyvön végighúzódtó tételt, hogy a demokráciának egyetlen központi elmélete van (az 1.3. pontban megjelölt értelemben). Most pedig térjünk át arra a kérdésre, hogy ki az elitista, és miért. Hogyan kell ezt megállapítani? Mivel rendszerint ezt sem mondják meg, nézzük a neveket. Elitista volna Mosca, Pareto és Schumpeter; de (tegyük most hozzá) Dahl is. A listát tovább is bővíthetnénk; a fent említett négy név is elég azonban, hogy jelezzük, az elitizmusnak nincs azonosító kritériuma, megkülönböztető jegye. Biztos, hogy az egyiküknek felróható bűnök a másikuknak nem róhatók fel. Dahl tagadja és megfordítja Mosca tételét: hogy volna akkor mindkettő elitista?

Felesleges ennél a kérdésnél tovább időzni; egyszerűen arról van szó, hogy a hatvanas évek ifjútörökjeinek szükségük volt valami démonizáló pecsétre, hogy megbélyegezhessék azokat, akik szerintük leértékelik (vagy nem értékelik eléggé) a tömegeket. Csakhogy az antielitisták boszorkányüldözése a szerzők felszínes olvasatán alapul, a vitákban pedig feltűnő csúsztatásokhoz folyamodnak, s feltételezett vagy mesterségesen kiagyalt szörnyeket nyársalnak fel. Azt mondtam, hogy az „elitizmusnak” nincs megkülönböztető jegye. Ám tegyük föl, hogy a népipádat/népiszony lenne a választóvonal; a rossz olvasat még akkor is rossz besoroláshoz vezet. Hogy lehetne Millt az antielitizmushoz, Dahlt pedig az elitizmushoz sorolni? Ordító hiba. Akárhogy dobjuk be a hálót, végül mindig angolnát találunk benne, ami aztán folyton kicsúszik a kezünkéből.<sup>30</sup>

30. Részletesebb és elmélyültebb kritikához lásd Sartori 1987, 156–163. Az antielitizmust mint *epiteton ornamens* lásd Bachrach (1967) szövegében, ahol én is megkapom a magamét (39–42). A demofiliát azért említettem, hogy jelezzem: az antielitista támadás érinti a tömegtársadalom egész elméletét is (lásd 2.3.), Ortega y Gasset-től Hanna Arendt és mások totalitarizmusról szóló tanulmányaiig.

De hát egy konstrukció intellektuálisan lehet gyenge, sőt nagyon gyengécske, mégis diadalmaskodhat a gyakorlatban. Az „elitizmus” kifejezés manapság közszájon forog. Nem tudni, hogy pontosan mit jelent; de azt nagyon is tudni, hogy mire jó: a „szelekció” támadására, amelyet a „diszkrimináció” maskarájába öltöztetve bélyegeznek meg. Mill a legjobbak kormányzását kívánta. A sors iróniája, hogy az ő nevében az antielitisták – akaratlanul is – a rosszabbak előléptetését segítik és mozdítják elő.

## 6.9. SZELEKTÍV POLIARCHIA

Készen állunk, hogy arra a terepre lépjünk, amelyet szinte mindenki kerül: arra az aknamezőre, amit a vertikális demokrácia axiológiai és/vagy előíró meghatározása jelent. Egyszerűen muszáj. A leíró értelemben vett demokrácia és az előíró értelemben vett demokrácia közti megkülönböztetés nem állhat meg a politika horizontális dimenziójánál; meg kell birkóznia (legalábbis ha nem akar óriási területet lefedetlenül hagyni) vertikális dimenziójával is. Bár leszögeztük (lásd 6.1.), hogy nincs semmi „demokratikus” ellentmondás a többségi elv és a kisebbségi uralom között, mégis kérdés, hogy az irányító kisebbségek léte szükséges rossz-e, vagy inkább jótékony kényszerűség. Ilyen antielitista időkben érdemes azzal kezdeni, hogy felidézzük, hány neves szerző gondolta jótékony kényszerűségnek.

Az ókoriak nevében Thuküdidész hangsúlyozza, hogy Athén éppen azért éri el virágkorát Periklésszel, mert „tekintélyének titka elismert erkölcsi és szellemi fölényében rejtett, továbbá abban, hogy a legteljesebb mértékben megvesztegethetetlennek bizonyult, bár a tömeget szabadsága korlátozása nélkül kormányozta, nem a tömeg irányította őt, hanem inkább ő a tömeget...” (1985, 170). Ezt a vonalat folytatja két évezreddel később Bryce, megjegyezve, hogy „talán egyetlen kormányformának sincs akkora szüksége nagy vezetőkre, mint a demokráciának” (1888, III:337). Majd ötven évre rá, vagyis újabb félszázadnyi tapasztalat után de Madariaga így írt: „A látszat ellenére a liberális demokráciák talán még jobban függnek a vezetés rátermettségétől, mint más, autoritáriusabb kormányformák” (1936, 56). Ugyanebben az időben Mannheim is ugyanerre a következtetésre jutott: „A *leadership* hanyatlását a kései liberális tömegtársadalomban úgy kell diagnosztizálnunk, mint az elit szelekciójában bekövetkezett rosszabbodás következményét” (1940, 87). Lindsay a háború alatt publikált szövegében pedig azt mondja, hogy „a demokráciának fel kell használnia fennmaradásához minden tehetséget, tudást és vezetői képességet, amit csak össze tud szedni. Ezt a bonyolult és interdependens világot, amelyben élünk, nem lehet tudás, ügyesség, előrelátás és rátermett vezetők nélkül irányítani. A hozzá nem értés kultusza csak katasztrófához vezethet” (1943, 261). Key még a hatvanas évek elején is azt írta (noha a választóközönség bölcsességének elszánt hirdetője volt), hogy „egy demokra-



tikus rend egészségének döntő elemét a hitek, a minták és a nagy hatású személyiségek, a véleményirányítók, az aktívan politizálók hozzáértése jelenti... Őket terheli a felelősség, ha egy demokrácia a határozatlanság, a hanyatlás és a katasztrófa útjára lép" (1961, 558).

Mennyi elitista! Kár, hogy elkerülték az antielitisták figyelmét, akik igen csak keveset olvasnak. Győztek ők enélkül is; hisz a hatvanas évek kulturális forradalma után ugyan ki merné kitenni magát a dehonesztáló vádnak, hogy elitista? A médiumokban és az átlagpolgár ajkán mindennapos panasz a demokrácia hanyatlása és vezetőinek jelentéktelensége. A demokrácia *elméletében* azonban, mármint ha jót akarunk, legfeljebb *maximalizálásról* szabad értekezni. A *több* demokrácia lett a jelszó, s az a kérdés, hogy ez a több demokrácia emeli-e a demokrácia minőségét is, hogy a több vajon egyben *jobb* is-e, vesélyes kérdés, mert elitizmuszaga van.

Ha belegondolunk, elég különös, hogy a demokrácia deontológiai és axiológiai megalapozása szempontjából még mindig ugyanott tartunk, mint a görögök huszonhárom évszázaddal ezelőtt. Az antik demokrácia mint közvetlen demokrácia horizontális volt: a politika vertikális dimenziója szóba sem jöhetett (Sartori 1979, különösen 193–195). A modern demokrácia viszont képviseleti, és az állampolgártól kiindulva vertikálisan bomlik ki a kormányzat felé. Ennek ellenére a közvetlen demokráciától a képviseleti demokráciára való áttéréskor az axiológa a kisujját se mozdította: a vertikális demokrácia *alátámasztó értékek nélkül* épült fel, s azok nélkül is maradt. Ennek nemcsak olyan *eszmények nélküli* vertikálítás lett az eredménye, amelyet nem támogatnak, nem táplálnak saját értékek, de az is, hogy szinte teljesen védtelen, ha a horizontális szinten érvényesülő értékek alapján támadják.

Elismerem, hogy ez egy leegyszerűsített beállítás. Elfogadom ugyanis, hogy a politikai szabadság tekinthető olyan értéknek, amely strukturálja a vertikális demokráciát. A baj csak az (természetesen a jó is), hogy a politikai szabadság mint eszmény megvalósult, míg a demokrácia másik eszménye, az egyenlőség jórészt továbbra is megvalósításra vár. A képviseleti demokrácia sikeresen beépítette a szabadságot alkotmányos struktúráiba, s ezzel az immár megszerzettnek és letudottnak tekintett szabadság mint „érték” háttérbe szorult, s helyébe az egyenlőség mint „érték” lépett. Ma az egyenlőség az ellenérték, amely a demokráciával mint kormányzati rendszerrel ellentétes és ellenséges eszményként működik. Az imént leegyszerűsített formában ezt akartam mondani.

Nos hát, az egyenlőség. Az egyenlőség első pillantásra horizontális érték, vagyis olyan érték, amely a politika horizontális dimenziójához tartozik. Márpedig ha ez így van, akkor szükségszerűen szemben áll a politika vertikális dimenziójával, legalábbis abban az értelemben, hogy nem nyújt számára értéktámaszt. De tényleg így van-e?

Az egyenlőség értelmezését leginkább meghatározó disztinkciót már Arisztotelész megfogalmazta: ez a „szám szerinti egyenlőség” és az „érték szerinti egyenlőség” (arányos egyenlőség) megkülönböztetése volt (1969, 1301b).

Az előbbi elve: ugyanazt mindenkinek. Az utóbbi elve: egyenlően az egyenlőknek, és egyenlőtlenül az egyenlőtleneknek: vagyis ugyanazt az ugyanolyanoknak. Ezt részletesebben kifejtjük majd az egyenlőségről szóló (10.) fejezetben. Egyelőre elég lesz, ha Arisztotelészt összefoglalva annyit jegyzünk meg, hogy nem egyenlőtlenység, ha az egyenlőtlen embereket a valóságos egyenlőtlenységük mértékének megfelelően kezelik. Ebből megérthetjük, hogy csak a szám szerinti egyenlőség elve működik vízszintes irányban, az arányos egyenlőség viszont „vertikális egyenlőséggé” alakítható, vagyis olyan „értéktámasztékká”, amely *értéket visz* a demokrácia vertikális építményébe. S valóban az arányos egyenlőségből ered például az esélyegyenlőség elve, amely szerint mindenkinek egyenlő (felemelkedési) esélyt kell kapnia. Vegyük észre, hogy az esélyegyenlőség *valóban* értékelv: az érdem szerinti előrejutással helyettesíti az érdem nélküli, születési jogon vagy hasonló véletlen útján nyert magas pozíciót. Esélyegyenlőség nélkül mindig a privilégium, azaz valamilyen „értékfüggetlen” helyzeti vagy erőfölény győz és kerekedik felül.

Ezért ostobaság a meritokráciát egyenlőtlenységnek bélyegezni. Az egyenlőtlenység az antimeritokrácia, mert egyenlő képességeket és tehetséget tulajdonít olyan embereknek, akik nem rendelkeznek vele, akiknek tehetsége, képességei nem egyenlők. Ostobaság, ami abból ered, hogy szám szerinti egyenlőséget alkalmaznak ott, ahol az nem alkalmazható. Ha van vertikálitás, s kizárt, hogy nincs, akkor nem árt, ha ez a vertikálitás „jó”, azaz helyesen *szelektív*, a legjobbakat emeli ki.

Rövid leíró definícióm szerint a demokrácia választott poliarchia. És *előíró* definíció szerint? Ha e kérdésre nehéz válaszolni, az nem a fogalom nehézsége miatt van, hanem a szavak hiánya miatt. Van ugyan három terminus, ami kielégíthetné igényeinket: a választás, a szelekció és az elit. Hosszú időn át mind a három *minőségi szűrőt* jelentett, s ebben az értelemben axiológiai terminus volt. Mára viszont megváltozott a helyzet. A *választás* (elekción) nem utal már a „választottakra”, az Isten által szólítottakra, mint a kálvinista nyelvezetben, a szó valutatív értelmében nem jelent „szelekciót” sem; a választás csupán a szavazás aktusa és *ténye*. Szavazásra pedig leginkább a hitek (ideológiák) vagy az (ön)érdek motivál minket, s még inkább, hogy meglegyen a létszám; hogy választáskor „intelligenciát és hozzáértést” keressünk – mint Mill mondta és várta volna –, szokatlan és gyanús tanács.

Még a *szelekció* a legkevésbé elkoptatott kifejezés. Igaz, hogy a „szelekciót” mint elitista diszkriminációt szokás támadni; ez a támadás azonban nem mondható mindenhol sikeresnek. Gazdasági téren például elfogadják a (minőségi) szelekciót, azon jó oknál fogva, hogy a kontraszelekciót, az alkalmatlanok kiválasztását tönkremenés bünteti. Az egyetemeken – ha nehezen is – még tudnak szelektálni, többé-kevésbé biztosítják az érdem szerinti előmenetelt. De a közigazgatásban, s általában a politikában, a „szelekció” kifejezés csak abban a (semmitmondó) értelemben alkalmazható, hogy valamilyen döntés eredményéről van szó (amelynek kritériuma lehet életkor, kvóta, párt-



állás stb.). Végül nézzük a harmadik kifejezésünket, az *elit*t. Pareto ezt a terminust eredetileg a „kiválóság”, a legjobbak csoportjának jelölésére találta ki és javasolta. De mint láttuk, a kifejezés a weberi *Wertfreiheit*, az értékmentes tudomány<sup>31</sup> hatására neutralizálódott, majd az antielitizmus negatív értékke, szitokszóvá tette. Míg a *wertfrei* tudomány számára az érdemleges elit egybeesik a tényleges elittel, vagyis a hatalmon lévőkkel, az antielitizmus számára már elitnek lenni bűn.

Láthatjuk, hogy aki axiológiai fejtegetésbe kezd, nem is tudja már, mit mondjon: a demokrácia mint „kellés” nehezen önthető szavakba. S ezzel egy ördögi körbe lépünk. Értékkonnotációk nélkül értékvákuumba kerülünk; s ha a pozitív töltetű kulcsszavak – mint az elit és a szelekció – becsmérő színezetet kapnak, az „érték” iránya ellenkezőjébe fordul: az elitizmussá vált elit, a diszkriminációnak minősített szelekció nem az eszményéhez fogja közelíteni a demokráciát, hanem a ténylegesen meglevőnél is rosszabb demokráciává süllyeszt.

Mindennek ellenére nem adom fel. Tehát: ha a demokrácia leíró definíció szerint választott poliarchia, mi kellene hogy legyen előíró definíció szerint? És válaszolok is rá: *szelektív poliarchiának* kellene lennie, abban az értelemben, hogy a „jó” demokráciának *választott meritokráciának* kellene lennie. Akár így mondjuk, akár úgy, mindenképp rosszul hangzik; és ez a rossz hangzás is mutatja, milyen hosszú az a lejtő, amelyen lecsúsztunk, s amelyen vissza kell kapaszkodnunk. Ne tegyünk úgy, mintha nem látnánk: aki az érdemet támadja, az érdemtelenséget támogatja, aki a szelekció ellen van, a kontraszelekció pártján találja magát. S ez volna az optimális társadalom? Szerintem nem. Az érdem szerinti egyenlőség (azaz a képesség és tehetség arányában való egyenlőség) *társadalomszolgáló* egyenlőség, amely az egész közösség számára hasznos. A szám szerinti egyenlőség ellenben, amely egyenlőnek tekinti az egyenlőtlen képességeket, *társadalomrontó* egyenlőség lesz, amely mindenkinek kárt okoz. „Peter elve” szerint mindenki feljut arra a szintre, ahol már nem kompetens. Alakítsuk át a következő maximává: mindenki álljon meg a kompetenciájának megfelelő szinten.

Rousseau azzal az állítással zárta az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* című írását, hogy „ellenkezik a természeti törvénnyel, bárhogyan határozzuk is meg azt, hogy... egy félkegyelmű vezessen egy okos embert”. (Rousseau 1978, 157). A szám szerinti egyenlőség egyenlővé teszi a félkegyelműt és az okost; az arányosság szerinti egyenlőség értelmében viszont az okos többet ér, mint a félkegyelmű. Bárhogyan határozzuk is meg a félkegyelműt és az okost, én Rousseau pártján vagyok.

31. Én sem gondolom, hogy a tudománynak értékelnie kellene; mérsékelt változtatásban én is elfogadom a *Wertfreiheit* koncepcióját (lásd Sartori 1979, 45–48; 235–239). De azt sem gondolom, hogy a tudománynak az axiológiai kifejezések kiiktatásával kell sterilizálnia terminológiáját.

## 7. FEJEZET

# Demokrácia és nem demokrácia

„Minden meghatározás tagadás.”  
(SPINOZA)

### 7.1. ELLENTÉTEK, ELLENTMONDÁSOK ÉS FOKOZATOK

Meghatározni először is annyi, mint elhatárolni, határokat kijelölni. Egy meghatározatlan fogalom legelőször is „határtalan” fogalom, amelyről nem tudjuk, hogy mikor alkalmazható és mikor nem, hogy mit foglal magában és mit zár ki. Ezért a fogalmak meghatározásának legegyszerűbb módja az *a contrario* meghatározás. Mi a szép? A csúnya ellentéte. Mi a rossz? A jó ellentéte. Hasonlóképpen, a „mi a demokrácia?” kérdésre azt lehet válaszolni, hogy az autoritarizmus vagy a diktatúra, vagy a totalitarizmus, vagy valami hasonló ellentéte vagy ellenkezője. Erre kapásból úgy lehet visszavágni, hogy az *a contrario* meghatározások dichotomizálnak, kettéosztják a világot; s ez nem helyes, mert a világ mindig keverék.

Ez az ellenvetés immár közhely, s egész hegnyit hordtak össze belőle. Csakhogy ennek az ellenvetésnek rossz a logikája. A legkevésbé sem szükségszerű, hogy az *ex adverso* meghatározások dichotomizálják a világot. Ha szembeállítjuk a szépet és a csúnyát, a jót és a rosszat, a meleget és a hideget, ezzel korántsem zárjuk ki a köztük levő átmeneti állapotok létezését: van nem nagyon szép, van kicsit csúnya, van, ami jó is, rossz is, van langyos. Ezekben az esetekben – s ezer másokban – nem tiltja semmi, hogy a két ellentétes helyzet közt legyenek átmeneti esetek, vegyes állapotok: *tertium datur*. Előfordul azonban, hogy *tertium non datur*. Az tehát a kérdés, hogy mikor alkalmazható az arisztotelészi „kizárt harmadik” logikai elve, s mikor nem.

A válasz egyszerű: ez az ellentétek természetétől függ. A meleg és a hideg közt minden „köztes eset” megvan, amit csak akarunk; az élő vagy halott, a házas vagy nem házas, a kék vagy nem kék közt nincs „köztes eset”: az ember vagy élő, vagy halott; vagy házas, vagy nem házas; egy szín vagy kék, vagy nem kék. Meg kell tehát különböztetnünk ellenkező-ellentétet (a kontrárius ellentétet) mint általános kategóriát, illetve ennek speciális alesetét, az *ellentmondást* (a kontradiktórius ellentétet, a *negáció* alapját). Bizonyos esetekben már a kifejezés is világosan jelzi, hogy az adott ellentét ellentmondás (kék, nem kék, élő, nem élő), más esetekben a definíciótól függ. Nézzük a mi esetünket.



A „demokrácia” kifejezést meg lehet határozni *a contrario* anélkül, hogy a felhasznált ellentét egyben kontradiktórius ellentéte lenne, de kifejezetten azzal a szándékkal is, hogy a tagadását határozzuk meg. Az első esetben a demokrácia és az ellentétei között nincs semmiféle dichotomizálás: *tertium datur*. A második esetben a demokrácia és a tagadása közt *tertium non datur*: valami vagy demokrácia, vagy nem. Fejtegetésemet a kontrárius ellentétekkel kezdem, és csak a végén fogom megjelölni, hogy melyikük tekinthető kontradiktóriusnak is. Most is világosnak kell azonban lennie, hogy a tiszta és egyszerű ellentétek és a legmegfelelőbb ellentmondás meghatározása mint vizsgálati cél azonos legitimitással (logikai státussal) rendelkezik. Mindkét elemzés hasznos és szükséges, ha nem keverjük őket össze.

Azt is előre pontosítanunk kell, hogy mi a különbség a „demokrácia” és a „demokratikus” kategóriája közt. A „demokrácia” főnév: egyfajta létezőt, meghatározott realitást jelöl és ír körül. A „demokratikus” viszont predikátum, amely valaminek a tulajdonságára vagy attribútumára vonatkozik. A főnév olyan kérdések felé terel, hogy *mi* a demokrácia, és *mi nem*. A melléknév viszont arra vezet, hogy a fokozatokra kérdezzünk rá: milyen mértékben, *mennyire* demokratikus valami. A társadalomtudományok kvantitatív irányú fejlődésével elterjedt az a nézet, hogy a „mi a demokrácia?” kérdés elavult, kiszorította a „mennyi demokrácia?” kérdés. Ez a két kérdés azonban nem helyettesíthető egymással, s mindkettő helyes, feltéve, hogy logikailag helyesen tárgyaljuk.

Ha a „mi az a” kérdése nem szükségszerűen jár együtt manicheisztikus dualizálásokkal, a minden és a semmi közti választási kényszerrel (mint most láttuk is), akkor az úgynevezett kvalitatív tárgyalás is vezethet „több-kevesebb vagy nagyobb-kisebb demokrácia” jellegű értékeléshez. A kvantitatív tárgyalás azonban akkor is más, és a maga másféle módján halad. Jusson eszünkbe, hogy a „mekkora demokrácia” azt jelenti, hogy valami mennyire *demokratikus*: állítunk valamit valamiről, ezzel kiszélesedik a vonatkoztatási kör. Ez ugyanis két kérdés: az első, hogy milyen mértékben demokratikus egy demokrácia; a második, hogy milyen mértékben demokratikus bármely politikai közösség. Az első esetben előbb meg kell határoznunk, hogy mit tekintünk demokráciának. A második esetben erre nincs szükség; helyesen vagy tévesen feltételezzük, hogy a demokratikusság valamilyen mértéke, foka mindenütt megvan vagy meglehet.

Helyesen vagy tévesen? Azaz valóban lehetséges volna „demokratikusnak” mondani valamit anélkül, hogy előbb rögzítettük volna, mit foglal magában vagy mit zár ki a „demokrácia” terminus? Az az állítás, hogy valamely közösség demokratikus, eleve feltételezi, hogy ismerjük a demokrácia jellemzőit. Honnan tudjuk? Ha nem döntöttük el, hogy mely rendszerek demokráciák és melyek nem, akkor nem tudjuk eldönteni, hogy milyen jellemző tulajdonságai vannak. Ezért a kvantitatív vizsgálat híve, aki azt tartja, hogy a demokrácia mibenlétének meghatározását átugorhatja, ördögi körbe keveredik. Aki

azt kérdezi, hogy „mekkora demokrácia?”, annak előbb tisztázni kell, milyen jellemzők által meghatározott demokráciát keres. Ez a jellemző lehet a részvétel, a többségi elv vagy épp az egyenlőség, továbbá lehet a konszenzus, a versengés, a pluralizmus, az alkotmányosság stb. is. Ám ha csak egyet választunk ki közülük, bizony könnyen előfordulhat, hogy annak semmi köze nem lesz a demokráciához (az egyenlőség lehet rabszolgák közti egyenlőség, a részvétel lehet kényszerű és választási lehetőség nélküli részvétel stb.). Ha pedig társítunk két vagy több vonást, meg kell állapítunk, hogyan hatnak egymásra, s miért tartoznak össze. Ez megint csak oda vezet, hogy nem állíthatjuk valamiről, hogy demokratikus, ha előbb nem jelöljük meg, hogy mi a demokrácia (a dolog) a maga egészében.

Tehát, a „mi” és a „mennyire” a logikai tárgyalás szempontjából is különböző kérdések. Ha valaki nem törődik az elsővel, nem lesz definíciója a demokráciáról, s a fogalom olyannyira meghatározatlan marad, hogy azt sem lehet majd eldönteni, alkalmazható-e egyáltalán. Viszont akkor folytatjuk és pontosítjuk az empirikus demokráciaelemzést, ha a második kérdésre is válaszolunk. A demokrácia megértése tehát akkor teljes, ha mind a két kérdéssel foglalkozunk. Azt viszont előzetesen minden esetben rögzítenünk kell, hogy a demokrácia mi *nem*: mi az a határ vagy kritérium, ami a demokráciát elválasztja az ellentéteitől, s még inkább a tagadásától. Ezek után már nyugodtan elkezdhetjük mérni, hogy *i*) az egyik demokrácia – a méltányolható jellemzők függvényében – mennyivel demokratikusabb vagy kevésbé demokratikus mint a másik, illetve *ii*) hogy a demokratikusság elemei (jellemzői) fennállnak-e valamilyen mértékben egy adott politikai rendszerben.

## 7.2. ABSZOLUTIZMUS, AUTORITARIZMUS ÉS TEKINTÉLY

A „demokrácia” ellentétéként (tisztá és egyszerű ellentétéként) használható kifejezések listája változatos: tirannizmus, despotizmus, diktatúra, abszolutizmus, autoritarizmus, totalitarizmus és autokrácia. A tirannus és a despota a görögöknél volt forgalomban; a diktatúra római terminus, de a tartalma mára teljesen megváltozott; az abszolutizmus és az autokrácia valamivel a XVIII. század előtt kerül a politika szótárába; míg az autoritarizmus és a totalitarizmus új elnevezések. A tirannizmust és a despotizmust rögtön és röviden elintézhethetjük. A többi viszont – az abszolutizmussal kezdve – hosszabban tárgyalom majd.

A tirannus (zsarnok) és a tirannizmus (zsarnokság) történeti szempontból a politikai gondolkodás alapvető fogalma. Most azért nem foglalkozom velük bővebben, mert e fogalmak középkori és reneszánsz tárgyalásának ma szinte semmi relevanciája nincs. Elegendő lesz számunkra, ha megemlítjük a tirannizmus *quoad exercitium*, a zsarnokság mint hatalomgyakorlási mód, és a tirannizmus *ex defectu tituli*, a zsarnokság mint a jogcím hiánya közti különbségtételt, ennek ugyanis évszázadokon keresztül nagy jelentősége volt. A hatalom



megszerzését azonban az örökletes monarchia elve legitimálta; a gyakorlás módját pedig közjogi vagy isteni és természetjogi kritériumok szerint értékelték. Ami a despotizmust illeti, a görögök ezt a kifejezést a „barbárokra”, vagyis a nem görögökre alkalmazták (és főleg a Perzsa Birodalomra). A terminust soha nem dolgozták ki, és csak Montesquieu-nél tesz szert jelentőségre, a politikai berendezkedések osztályozásában. Ez túl kevés ahhoz, hogy itt figyelmet érdemeljen. Rögtön át is térek az „abszolutizmusra”.

Az *absolutus* melléknév jóval megelőzi az „abszolutizmus” főnevet; az *absol-vere* igéből származik, s egyszerűen azt jelenti, hogy eloldva lenni valamitől (korlátotól, kötelektől vagy bármilyen mástól). Így a *potestas absoluta* „teljhatalom” volt, amin a legfőbb fölérendelt hatalmát értették. Az abszolutizmus elméletét gyakran Bodinre (1576 körülre) vezetik vissza. Valójában Bodin *maiestas* fogalma és szuverenitáselmélete alárendelte a monarchát az isteni jognak és a természetjognak, s egész Hobbesig kell várnunk, hogy a minden törvény felett álló egyeduralkodóról halljunk. Az „abszolutizmus” tehát csak a XVIII. század elején rögződik mint olyan rendszert jelölő pejoratív terminus, amelyben a hatalmat semmiféle korlát nem köti. Csak azóta jelent az abszolutizmus korlátlan, diszkrecionális s ezáltal túlzott és kártékony hatalomgyakorlást. Mikor tehát abszolutizmust mondunk, ellenőrizetlen és féktelen hatalmat értünk rajta, mégpedig két tekintetben: *i)* mert valóban nincs visszafogására képes ellenhatalom, és/vagy *ii)* mert az abszolutizmus *legibus solutus*, törvényektől eloldozott és a törvények fölött álló hatalom. Következésképpen akkor van abszolutizmus, ha a hatalom túlságosan koncentrálódik, és/vagy ha a hatalom birtokosa kénye-kedve szerint diktálja a törvényt, de ő maga nincs a törvényeknek alávetve.

Az abszolutizmus valóban a demokrácia ellentéte? Igen, de közvetett módon, áttételesen. A hatalommegosztás és a törvényesség tisztelete az alkotmányos-liberális állam vívmánya. Tehát egy „tisztá” demokrácia (amely sem nem liberális, sem nem alkotmányos) nagyon is lehet abszolút: a „demokratikus abszolutizmus” hipotézise elfogadhatónak tűnik. Ne felejtsük el, hogy a demokratikus legitimáció csak addig hatalomkorlátozó erő, míg autokratikus hatalommal áll szemben. Miután az ellenfél megbukott, a szuverén nép megszerezheti annak minden attribútumát: ami egy másik hatalommal szemben a hatalom korlátozója volt, korlátlan hatalommá válhat, ha eltűnt a legyőzött ellenhatalom. Másként fogalmazva, az a tény, hogy egy állam demokratikus legitimációval rendelkezik, önmagában nem elég ahhoz, hogy kizárja az abszolút hatalomgyakorlás lehetőségét. Sőt helytálló az az állítás, hogy abszolút jóváhagyást éppen a demokratikus legitimáció biztosít a hatalomnak. *Quod populo placuit legis habet vigorem*; és ebben az esetben nincs fellebbezés, mivel már a fellebbezési bíróságon vagyunk. Az abszolutizmus tehát nem megfelelő ellentéte a demokráciának. Ha bizonyítani akarjuk a demokrácia és az abszolutizmus összeegyeztethetetlenségét, akkor kitérőt kell tenni, vagyis be kell vonni a tárgyalásba az alkotmányos államot és a jogállamot.

Nézzük az „autoritarizmust”. A kifejezés maga az „autoritás” (tekintély) szóból ered, és a fasizmus találta ki mint pozitív értéktartalmú terminust. A fasizmus és a náciizmus bukásával az autoritarizmus pejoratív kifejezéssé válik, „rossz autoritást”, a tekintélyelv túlzásba vitelét, vele való visszaélést jelent, amely eltiporja a szabadságot. Ezzel már meg is mondtuk, hogy az autoritarizmus inkább a szabadság, mint a demokrácia ellentéte. Továbbá, világosan le kell szögeznünk, hogy egy dolog az autoritarizmus, és más dolog az autoritás: az -izmus képző ezúttal csaknem ellentétes fogalmat hoz létre.

Az *auctoritas* római terminus. Átugrom a fogalom tekervényes történetét (lásd Arendt, in Friedrich 1958), csak arra emlékeztetek, hogy a rómaiaknál az *auctoritas* mindig különbözött a *potestas*tól, illetve hogy náluk az *auctoritas* a *dignitas*szal állt szoros kapcsolatban. Ahogy Wirszubski (1957, 60) mondja, „a *dignitas* az, amely minden másnál inkább *auctoritast* ruház egy rómaira”. A *dignitas* pedig „az érdem ideájára utal... és az érdem által kiváltott tisztelet ideáját foglalja magában” (uo. 59). Ugyanakkor a rómaiak számára a *libertas* a *licentia* ellentéte volt. Csak az ostobák nevezik a *libertast* *licentiának*, írta Tacitus. A szabadság korlátokat von maga után, míg a szabadosság féktelenség, amely lerombolja a szabadságot.

Ha mindezeket az eszméket összeadjuk, az derül ki, hogy hosszú történelmi fejlődés végén ma a mindennapi szóhasználatban a „tekintély” kifejezés „elfogadott, tisztelt, elismert, legitim hatalmat” jelöl.<sup>32</sup> Hangsúlyoznom kell, hogy ez a mindennapi szóhasználatban fennmaradt és uralkodó jelentés, mert a mai társadalomtudományi szakirodalomban a „tekintély” fogalma eltorzult (e tudományok szinte mindig mérhetetlenül tudatlanok a fogalmak történeti súlyát illetően).<sup>33</sup> Márpedig szükségünk van a történelmi tapasztalat által alakított tekintélyfogalomra. Ha tönkretesszük, ha már minden hatalmat és kényszerítést jelent majd, nem fogjuk tudni megérteni, hogy a társadalmak hogy képesek pusztán a saját mechanizmusaik és spontán folyamatok erejéből egyben maradni és összehangoltan cselekedni.

Egy pillanatra még álljunk meg a hatalom és a tekintély különbségénél. A „hatalom” főnév önmagában etimológiailag ártalmatlan: elég a „hat” igére gondolni, hogy ezt belássuk. A „hatalmamban áll megtenni”, azt jelenti, hogy „megtehetem”: megvan rá a képességem, megvan rá az engedélyem. A poli-

32. Így az egyik terminológiai tanulmányban, amelyet az UNESCO égisze alatt folytattak, és a „Bulletin International des Sciences Sociales”-ben jelent meg (IV, 1955, 718). A szóban forgó meghatározás tehát lexikográfiai, nem önkényes-konvencionális.

33. Valójában a hatalom, autoritás, befolyás, erő, kényszerítés terminusok alkotta teljes szemantikai mezőn a legnagyobb kuszaság látható. E kuszaság eredménye többek között a David Easton-féle politikameghatározás, az *authoritative allocations*. Ez számomra azért tűnik végképp megfoghatatlannak, mert teljesen egybemossa az autoritást és a hatalmat, s megszünteti a határokat az autoritarizmus, a kényszerítő autoritás és a tekintélyt jelentő autoritás közt. A hatalom és az autoritás körüli zűrzavar egyébként Max Weber *Herrschaft*-fogalmának fordítási nehézségeiből s a rossz fordításból származik. Ezekről a problémákról bővebben lásd Sartori 1987, 186–190, itt pedig a Függelék III.



tikába csak a főnév kerül át, s ezzel a megcsinálás hatalma a *megcsináltatás hatalmává* alakul. Viszonylag még ez is ártalmatlan. Azt kell megnézni, hogy a hatalom milyen eszközökkel „hat”. Ösztönzéssel? Megfosztással? Kényszerítéssel, erő alkalmazásával? Ha bekövetkezik, hogy fenyegetéssel vagy erő alkalmazásával, azaz kényszeríthetőség és kényszerítés révén „hatnak”, akkor a politikai hatalmat jellemző formájában ragadjuk meg; mármint a Max Weber-féle klasszikus meghatározás szerint, amelynek értelmében a hatalom az erő(szak) legális alkalmazásának monopóliuma. A hatalom tehát elrendel, parancsol, kényszerít. De egyetlen társadalmi rendet sem lehet egyszerűen az őt irányító parancsokra leszűkíteni és visszavezetni. Egy társadalmi rend magyarázata más elemeket is igényel, köztük a tekintélyt is. A tekintély ugyanis megmagyarázza, amit a hatalom nem magyaráz meg (a társadalmi csoportokat strukturáló vertikális folyamatok vonatkozásában).

A tekintély az iménti meghatározásban mint „elfogadott, tisztelt, elismert, legitim hatalom” szerepel. Ha ez így van, akkor e „hatalom” nem ugyanabban az értelemben hatalom, mint „az erő(szak) legális alkalmazásának monopóliuma”; épp ezért nevezzük „tekintélynek”. A tekintély nem parancsol, hanem befolyásol; és nem a legalitás, hanem a legitimitás szférájába tartozik. Már a rómaiak is azt mondták, hogy a tekintély a *dignitason* alapul, Maritain (1957, 26–27) pedig így összegzi és fejleszti tovább a meghatározást: „»Tekintélynek« fogjuk nevezni az irányítás és a parancsolás jogát, hogy a másik hallgasson ránk és engedelmeskedjen nekünk; »hatalomnak« pedig azt a rendelkezésre álló erőt, melynek révén kényszeríteni lehet a másikat, hogy hallgasson ránk vagy engedelmeskedjen nekünk... a tekintély, amennyiben hatalom, fizikai szintre süllyed; a hatalom pedig, amennyiben tekintély, morális szintre emelkedik.”

A hatalom és a tekintély közti különbség tehát lefordítható az ellenőrzés kellemetlen és kíváncsatos formája közti különbségre. A hatalom mint olyan tulajdonképp erőfölény, amely büntetésekre támaszkodik; erő, amely fentről kényszeríti magát arra, aki elszenvedi. Ezzel szemben a tekintély eredete szerint spontán tisztelet, s erejét az elismerésből meríti: mint hatalom a presztízből származik, s ebből nyeri a legitimációját és hatékonyságát is. Ebből egyrészt azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a „jó demokráciának” arra kell törekednie, hogy a hatalmat tekintéllyé alakítsa át. Másrészt hogy az kell legyen a demokratikus erők eszménye, hogy csökkentsék a hatalom (*vis coactiva* jellemezte) „zónáit”, s helyükre tekintéllyel bíró (*vis directiva* jellemezte) személyeket és szervezeteket állítsanak. Teljesen igaza volt Friedrichnek (1954, 274), mikor azt mondta, hogy zsarnoki rendszerben nem helyénvaló tekintélyről beszélni, mert a despotizmus lerombolja a valódi tekintélyt. S így van ez a autoritarizmus esetében is: a tekintélyelvűség és a (valódi) tekintély kizárja egymást.

Nézzük megint azt a kérdést, amelyet az abszolutizmus kapcsán már feltettünk, tehát hogy megfelelő ellentéte-e a demokráciának az autoritarizmus. Persze ha *autoritárius diktatúráként* specifikáljuk, akkor kétségtelen a szembenállás. Ha viszont csak annyit mondunk, hogy autoritarizmus, vagyis elhagyjuk

a nyomatékot, a „diktatúra” főnevet, akkor máris lehetnek kétségeink. A problémát az okozza, hogy az „autoritarizmus” mégiscsak az „autoritásból” származik, bárhogya ragaszkodunk is a kettő megkülönböztetéséhez, s hogy az autoritás maga sajnos félreérthető terminus lett, amellyel sokszor visszaéltek.

Hogy jobban megértsük és ne keverjük össze a dolgot, különbséget kellene tenni a *tekintélyelvű tekintély* és a *tiszteletre méltó tekintély* közt. Az első rossz, hamis és szabadságellenes tekintély. A második viszont valódi tekintély, amely jól megfér a szabadsággal. A tekintélyelvű tekintély és a szabadság egymást kölcsönösen kizárják, míg a tiszteletre méltó tekintély és a szabadság egymást kölcsönösen kiegészítik. Másként fogalmazva: a tekintélyt elutasító szabadság *licentia*, míg a tekintélyt elismerő szabadság *libertas*. Hivatástudatból belemegyek ugyan ilyen finomságokba, de nincsenek illúzióim: jól tudom, hogy ezen a lejtőn most aligha kapaszkodunk föl. Ettől függetlenül szögezzük le, hogy az autoritarizmus nem a demokrácia megfelelő ellentéte; s e szempontból ragaszkodnunk kell az „autoritárius diktatúra” kifejezéshez.

### 7.3. TOTALITARIZMUS

Az autoritarizmushoz hasonlóan a totalitarizmus kifejezést is a fasizmus találta ki. A fasizmus azonban soha, semmilyen megfogalmazható kritérium mérceje szerint nem volt totalitárius diktatúra; a náciizmus és a sztálinizmus ellenben igen. A náciizmus és a sztálinizmus egymás mellé állítását azonban sokan sértőnek tartották: ez magyarázza a totalitarizmus fogalma elleni mintegy harminc éven át folyó támadásokat; ezek során a baloldal hidegháborús találmánynak és jobboldali gyalázkodásnak nevezte a kategóriát. A vita ideologizálódása aztán a megengedettnél sokkal jobban félrevitte a fogalmat (lásd Sartori 1993). Fisichella (1987, 13) pontos megállapítása szerint: „a totalitarizmus fogalma nem a hidegháború korszakában keletkezik; s nem úgy keletkezik, mint a nyugati demokratikus világ »ellenideológiája« a kommunista világgal szemben; keletkezésekor nincs kifejezett pejoratív konnotációja, ellenkezőleg, kezdetől fogva volt pozitív felhangja is.” A totalitarizmus fogalma azonban akkor sem lesz egyszerűbb, ha mentesítjük az ideológiai lerakódásoktól.

A totalitarizmus a „totalitás” szóból származik, amely egy mindent felölelő, mindent elárasztó entitás eszméjét fejezi ki; tehát kiterjedést s ebből eredően áthatolást és intenzitást is jelent. Ez új nézőpontot hoz magával, mint-hogy a politikai rezsimeket eddig vagy a legitimitás formája, vagy a hatalomgyakorlás módja, vagy pedig a kormányzók száma (egy személy, kevesek vagy sokak kormányzása) alapján határozták meg. Tehát a „totalitarizmus” egy másfajta olvasati kritériumot vezet be; s ez olyan eredetiség, amelyet nem kell megtagadnunk tőle, s nem kell elhanyagolnunk. S ez az eredetiség részben magyarázza is a fogalom körül felmerülő nehézségeket.



Az egyik fontos probléma, hogy a „totalitarizmus” alkalmazható-e visszamenőlegesen is minden korszakra, vagy a mi korunk újdonságának kell tekintenünk. Ez nyilvánvalóan a fogalom definiálásához kiválasztott kritériumoktól függ, az említett kritériumok viszont azoktól az esetektől függnének, amelyekből merítjük őket. Amíg egy fogalom új, mindig vitatkozunk azon, hogy a tojás volt-e előbb vagy a tyúk. A mi esetünkben viszont világos, hogy a konkrét esetek határozták meg a kritériumokat. Ha a kommunista rendszereket tekintjük *par excellence* totalitarizmusnak, akkor viszonylag egyszerű lesz a definiálás. Ha a sztálinizmusra és a náciizmusra egyaránt alkalmazzuk a kategóriát, a meghatározás bonyolultabbá válik, mert a két rendszer részben hasonlított, részben viszont eltért egymástól. Ha pedig a fasizmust is totalitarizmusnak akarjuk nevezni, akkor bizonytalan és ködbevesző területre lépünk. S végül, ha a „totalitarizmust” az egész történelemre ki akarjuk terjeszteni, ebben az esetben torz vagy semmitmondó lesz a fogalom.

A terep megtisztítása érdekében nyomban meg is mondom, hogy elfogadhatatlan, ha a totalitarizmust akár a görögökre, akár a Wittfogel (1957) által egyébként nagyszerűen leírt folyami civilizációkra antedatáljuk, vagy épp – mint Edgar Hallet Carr elméletében – a történelem zömére alkalmazzuk a fogalmat. Carr szerint az egész történelem totalitárius rendszerek sorozata volt, az „individualizmus korának” nevezett (szerinte mulandó) időszak kivételével. Hogyan tud Carr ekkora halmot összehordani? Úgy, hogy a következő önkényes definíciót rendeli hozzá a kifejezéshez: a totalitarizmus valamely szervezett csoport vagy intézmény – legyen az egyház, kormány vagy párt – abbéli hite, hogy különbejáratú útja van az igazsághoz (1950, 153–154). Így persze igazolhatunk akármit, s akárminek az ellenkezőjét is; bár igazából csak az válik bizonyossá, hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni a szavak *szemantikai terheltségét*, s hogy a totalitarizmusnak a totalitás eszméjét mellőző meghatározásai üres definíciók. Nyilvánvaló, hogy Carr esete a nyelvi önkény szélsőséges példája. De igazából az a fő probléma, hogy ha a „totalitarizmus” kifejezést az egész történelemre akarjuk alkalmazni, tartalmát jócskán fel kell hígítanunk, s ilyenformán elpazarlunk egy új szót, amelyet egy új valóság megnevezésére találtak ki. Századunk a hatalom olyan arcát fedezte fel, amely előzőleg már csak azért is teljesen ismeretlen volt, mert olyan hatalmi technológiára épül, amely a múltban nem létezett. Szükségünk van tehát egy új terminusra, amely érzékeltetni tudja azt az új intenzitást és átható erőt, amelyet a hatalmi ellenőrzés kiterjedésben és mélységben is elérhet. S e célra épp megfelelő szó a totalitarizmus.

Nézzük hát a „totalitarizmus” kifejezést, mint ami az első és második világháború közt, a harmincas években megszilárduló politikai rendszert jelöli. Ez a rendszer történeti újdonság (még ha a történelemben mindig lehet is elődöket találni), s éppen ezért a maga egyediségében kell meghatározni. Ezt volt Friedrich nézőpontja, aki a legtöbbet foglalkozott a totalitarizmus miben-

létének meghatározására alkalmas kritériumok kérdésével.<sup>34</sup> Friedrich először (1954, 52–53) a következő öt karakterjegyet adja meg: hivatalos ideológia; oligarchia által ellenőrzött egyetlen tömegpárt; a fegyveres erők monopóliuma; a kommunikációs eszközök monopóliuma; terrorisztikus rendőrségi rendszer. Kicsit később azonban (Friedrich–Brzezinski 1956, 9, 177–236) a lista kiegészül egy hatodik jellemzővel: a „központilag irányított tervgazdasággal”.

Az egyik azonnal felmerülő kifogás az, hogy az első öt karakterjegy nem kizárólag a totalitarizmus sajátja: például a hivatalos ideológia és az egyetlen párt az autoritárius diktatúrákra is jellemző, a fegyveres erők monopóliuma pedig a demokráciákban is az államé. Erre Friedrich azt válaszolja, hogy a szóban forgó karakterjegyeket „szindrómának” kell tekinteni, én pedig hozzátenném, hogy szinergiának is, amelyben az egyik a másikat erősíti. A hatodik karakterjegy – a tervgazdaság – problémája ettől függetlenül továbbra is megmarad. Könnyű kitalálni, hogy Friedrich először azért nem említette, mert a náci Németországra nem volt jellemző; utána pedig azért vette fel, mert szüksége volt rá, hogy bevonhassa a kommunista totalitarizmust. Ez a zavar mind a mai napig fennáll, s csak úgy tudjuk feloldani, ha nem teszünk egyenlőséget a náciizmus és a kommunizmus mint egyformán „totális” totalitarizmusok közé, vagyis ha felismerjük, hogy a kommunizmus zsákmánya kiterjedés szempontjából totálisabb volt, mint a náciizmusé. Emészthetőbb lesz ez a konklúzió, ha azzal pontosítjuk, mint nyomban meg is teszem, hogy a totalitarizmus zsákmányának kiterjedése nem arányos a kegyetlenségével.

Igaz, hogy Hitler és Sztálin rendkívül kegyetlen zsarnok volt; a személyiségjegy azonban nem rendszerjellemző. Ha félretesszük az egyes személyek iránti ellenszenvünket, hogy csak a gépezetre figyeljünk a maga személytelenségében, látni fogjuk, hogy egy kész és rutinizálódott totalitarizmus nem igényel terrort és kegyetlenséget. Annyira mindent megszáll, annyira mindent eláraszt és átjár, hogy működhethet csupán félelmet keltve (némi félelem mindig elkel), s semmi szüksége gyilkolásra és terrorizálásra. Valójában az olyan magányos zsarnokoknak, diktátoroknak van szükségük a terrorra, akik mögött nem áll sem párt, sem bürokratikus apparátus, sem ideológiai fideizmus. Az ő teljes hatalmuk tényleg a titkosrendőrségre és a brutális erőszakra épül. A Sztálin utáni Szovjetunió nem volt vagy egyre kevésbé volt vérengző rendszer; patakokban folyt viszont a vér Afrika nagy részén, s mindenütt, ahol a ravaszt könnyen meghúzó pretoriánus katonai diktatúrák jelentek meg. A terror tehát a totalitarizmus esetleges, nem szükségszerű karakterjegye. Következésképpen, ha az egyik totalitarizmust a másiknál totálisabbnak nyilvánítjuk kiterjedésében, ebből még nem következik, hogy a „totálisabb”

34. A vitát elindító munka Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökerei* című 1951-ben megjelent kötete volt. Arendt, igen helyesen, nem sorolta ide a fasizmust, sokkal inkább a náciizmusra és a sztálinizmusra koncentrált. Friedrich és Brzezinski (1956) inkább a sztálinizmussal foglalkozik, de – még ha mellékesen is – megengedik a fasizmus ide sorolását.



azt jelenti, hogy „gonoszabb”. Hosszú távon nagyon is valószínű, hogy egy mindent ellenőrző totális rendszer kevésbé gonosz és vérengző, mint a preto-riánus diktatúrák.

A hatvanas évektől a totalitarizmus szakirodalmának zöme nem a fogalom finomításával, hanem a kiiktatásával foglalkozott. A terminus elvetését szorgalmazók egyik fő érve az volt, hogy a totalitarizmus szitokszó (a kommunizmus becsmélésére), a másik pedig az, hogy tartalmatlanná vált, mert sokféle kommunizmus alakult ki; illetve hogy a Szovjetunió túljutott vagy túljutóban volt a totalitarizmuson. Egyik érv sem állja meg a helyét. Először is, ugyanazok a szerzők, akik ezeket az érveket hozzák fel a totalitarizmus kifejezés elvetésére, erősen óvakodnak attól, hogy más, egyébként hasonló esetben is alkalmazzák őket. Elismerjük, a „totalitarizmus” valóban nem dicséret; de ugyanígy a zsarnokság, a diktatúra, az autoritarizmus, az abszolutizmus stb. sem az. A totalitarizmus szó ugyanúgy „becsmérlő”, mint az e kategóriába tartozó többi terminus; következésképpen azokat is ugyanúgy fel kellene számolni. S erre nem jó viszontválasz, hogy a „totalitarizmus” kifejezés esete különleges, minthogy a hidegháború ideológiai fegyvere volt. Ez az állítás hamis. Ahogy A. James Gregor (in Menze 1981, 143) megfogalmazta: „Friedrich és Brzezinski határozott szándéka az volt, hogy rendszerezék harminc év fasizmusról, nemzetiszocializmusról és bolsevizmusról szóló szakirodalmának lényegét... A totalitarizmus fogalma... korábbi munkákra utalt.”

Még rosszabb a helyzet a kritikák második csoportjával, amely szerint a totalitárius rendszerek diverzifikálódtak, hovatovább meg is szűntek. Vegyük észre: ez két külön ellenvetés, még ha gyakran együtt hangzik is el. Az első szerint azért kell megszüntetni egy kategóriát (a totalitarizmusét), mert eltérő esetek tartoznak alá. A második szerint azért kell megszüntetni ezt a kategóriát, mert nincsenek esetei, azaz mert mint kategória üres. Logikailag mindkét ellenvetés megalapozatlan. Az elsővel kapcsolatban csak annyit kérdeznénk, hogy mióta kikötés, hogy egy kategóriába csak egyforma eseteket sorolhatunk. Bizony, semmióta. Azt még soha senki nem állította, hogy meg kéne szüntetni a „diktatúra” kategóriát, mert a diktatúrák nagyon különbözőek, vagy hogy meg kell szüntetni a „demokrácia” kategóriát, mert a demokráciák nem egyformák. Nyilvánvalóan ugyanez a helyzet a „totalitarizmus” is. A második ellenvetés viszont alaposabb megfontolásra érdemes.

Igaz-e, hogy a totalitárius rendszerek bukása feleslegessé teszi a fogalmat? Itt nem az az érdekes, hogy a totalitárius rendszerek tényleg mind eltűntek-e, vagy hogy tekintsük-e (valódi vagy vélt) kudarcukat véglegesnek, egy jövőbeni megújulás lehetősége nélkül. Nem érdekes, minthogy a probléma logikai és metodológiai természetű. Azt a kérdést kell feltennünk, hogy milyen-fajta kategória a totalitarizmus. Empirikus kategória vagy ideáltípus? Nyilvánvaló, hogy fel lehet fogni empirikus típusként is, de – Max Weber módjára – ideáltípusként is. Az első esetben revideálásra készíthet, ha a politikai rend-

szerek tipológiájában a „totalitarizmus” rekesz esetek híján sokáig üres marad. Ha viszont a totalitarizmust ideáltípusként fogjuk fel, akkor eleve nem arra való, hogy konkrét eseteket foglaljon magában: akkor ez viszonyítási alap, vonatkozási pont. Például Max Weber „protestáns etikájáról” ma elmondhatjuk, hogy már nem létezik: mégis sok dolog megértésében van nagy segítségünk. Egy másik példa az anarchia. Anarchikus politikai rendszer soha nem létezett, de az anarchia fogalmát (ideáltípusát) mégis mindenki használni tudja. További példa: a feudalizmus régen halott; ez azonban mit sem változtat azon, hogy a feudális struktúra eszméje (ideáltípusa) ma is integráns része társadalmi struktúra-ismeretünknek. Nem lehet tehát úgy érvelni, hogy a totalitarizmus fogalma eltűnik, amikor a valóságos totalitárius rendszerek eltűnnek: *non sequitur*.

Ezért a mi álláspontunk, hogy a totalitarizmus mindenképpen *ideáltípus*. Ne hajtsuk félre, vegyük inkább újra kézbe, hogy tovább finomítsuk. E célból térjünk rá a politikai rendszerek elemzésében nem elhanyagolható, központi fogalomnak, hatókörük *kiterjedésének* a tárgyalására, azaz arra, hogy mit kebelez be az adott rendszer, s mit milyen intenzitással hat át. A „totalitarizmus” ebből a szempontból azt jelenti, hogy az állam az egész társas életet bekebelezi, azaz a politikai hatalom a legkisebb részletekig uralkodik az ember teljes politikán kívüli élete felett. Amikor a fasizmus azt mondta, hogy „minden az államban, semmi az államon kívül, semmi az állam ellen”, ez csak frázis volt, amely hízelgett a nemzeti hiúságnak, s élénkítette a nemzeti retorikát. De ha a *minden az államban* állítást komolyan veszik, és a modern hatalom rendelkezésre álló kényszerítő eszközökkel következetesen betartják, akkor valóban eljutunk a „magánemberként való létezés végső felszámolásához” (Nisbet 1953, 202), minden elpusztításához, ami az emberi közösségek életében spontán, független, differenciált és autonóm. Egyszóval, a nagy politikai laktanyához, amely az államba zárja be a társadalmat.

Ezek után feltehetjük azt a kérdést, hogy a totalitarizmus a demokráciának megfelelő ellentéte, pontosan az ellenkezője-e. Az autoritarizmus kapcsán adott feleletem analógiájára azt válaszolom, hogy jobban megáll az ellentét, ha „totalitárius diktatúrát” mondunk. A totalitarizmus önmagában mindössze a „totalitás” szóból képzett főnév, s nem jelöl meghatározott kormányformát. Egy totalitarizmus lehet akár oligarchikus is; vagy jusson eszünkbe a de Jouvenel által 1930-ban kitalált és később Talmon (1952) által kidolgozott „totalitárius demokrácia” fogalma. Persze, a totalitárius demokrácia paradox kifejezés, de azért nem olyan nagyon: ha antik demokráciában élnénk, azt biztos totalitárius demokráciának minősítenénk, mint nemsokára kifejtem. Meg aztán, ha jól meggondoljuk, elvben egyetlen formáció sem tudná olyan kiválsóan legitimálni a politikai hatalom körének totális, tehát totalitárius kiterjedését, mint a demokrácia. A demokrácia „mindenki” rendszere, és mint ilyen, jobban fel van ruházva a „minden” feletti ítélkező hatalommal, mint bármely más etikai-politikai formáció. A mindenkitől eredő hatalom premisszája ere-



jénél fogva jogosult minden megtételére. „A demokrácia fikciója – jegyezte meg de Jouvenel – az összesség autoritását kölcsönzi a kormányzóknak. Az összesség akar, az összesség cselekszik.” (1947, 316.)

Tehát itt is helyesebb, ha a „totalitárius diktatúra” elnevezést használjuk.

#### 7.4. DIKTATÚRA ÉS AUTOKRÁCIA

Eddig olyan ellentéteket vizsgáltunk, amelyek a demokráciának *egy bizonyos pontig* voltak ellentétei. Csakugyan, mind a demokratikus abszolutizmus, mind a demokratikus totalitarizmus elképzelhető hipotézisek; de míg egy tekintélyelvű demokrácia rossz demokrácia lenne, a jó demokráciának „tekintélyesnek” kellene lennie. Ugyanakkor megjegyeztem, hogy az autoritarizmus és a totalitarizmus helyesebb kifejezés lesz – és biztosabban ellentéte a demokráciának – a „diktatúra” jelzőjeként. Most már itt az ideje, hogy ezt a fogalmat is megvizsgáljuk.

A diktatúra római intézményében és abban, amit mi értünk diktatúrán, csak az elnevezés közös. A római *dictator* tisztsége rendkívüli hivatal volt, amelyet háborús szükséghelyzetben s szigorúan csak hat hónapra töltöttek be. Ez az intézmény a Kr. e. III. században hanyatlani kezdett, Caesarral pedig véglegesen eltűnt, de tény, hogy a „diktatúra” pozitív kifejezésként, nem negatív terminusként kerül be a történelembe. Machiavelli és Rousseau dicsőítették a római diktatúrát. „Diktátornak” kiáltotta ki magát még Farini is Emiliában (1859-ben), s Garibaldi is Szicíliában (1860-ban); ez pedig azt jelzi, hogy a szónak számukra még pozitív tartalma volt. A „diktatúra” fogalmának marxi használatáról – a proletárdiktatúra kifejezésben – még lesz szó a maga idején (lásd 13.1., 13.2.). Itt elég csak annyi, hogy a „diktatúra” terminus nála teljesen esetleges, s a szó egészen az 1920-as évekig nem tesz szert történelmi relevanciára, nem veszi fel mostani jelentését.

De hogy ma mi a diktatúra, az világos. Számunkra a diktatúra olyan államformát s hatalmi struktúrát jelent, amely megengedi a hatalom korlátlan (abszolút) és diszkrecionális (önkényes) gyakorlását. A diktatórikus állam nem alkotmányos állam, olyan állam, amelyben a diktátor megsérti az alkotmányt, vagy olyan alkotmányt ír, amely bármit megenged neki. A diktátor egyik és másik esetben is *legibus solutus*. Persze, diktatúra és diktatúra közt van különbség. Neumann például három típusra osztja őket: szerinte van egyszerű diktatúra, cesarista diktatúra és totalitárius diktatúra (1957, 233–247). El kell fogadnunk a hármas felosztást, helyesebb azonban kicsit átalakítani, s egyszerű diktatúra, autoritárius diktatúra, illetve totalitárius diktatúra közt tenni különbséget. Az egyszerű diktatúrában a hatalmat az állam normális kényszerítő eszközei révén, ám „anormális” (normákon kívüli) módon gyakorolják. Az autoritárius diktatúrában a diktátori hatalom építhet ezen túl az egyetlen pártra, a tömegtámogatásra és az ideológiai legitimációra is. A totalitárius

diktatúrában minden imént felsorolt elem erősebben érvényesül, s ezen túl a rendszer felszámolja azoknak az alrendszereknek az autonómiáját, amelyeket az autoritárius diktatúra rendszerint életben hagy.

Nem szükséges további részletekbe belemenni.<sup>35</sup> A diktatúra fent vázolt elméletének egyetlen zavaró tényezője a marxista osztálydiktatúra-fogalom volt. Ez ugyanis sokáig lehetővé tette a marxisták számára, hogy a demokráciát mint a burzsoázia és a kapitalizmus diktatúráját ítéljék el, s fordítva, hogy a szovjet vagy szovjet típusú diktatúrát mint a proletariátus diktatúráját felmentsék. Csakhogy ez a csaláson alapuló építmény ma darabokban hever az 1989. évi események romjai alatt; ezért ma tényleg nehéz összekeverni a feketét a fehérrel, s diktatúrának kiáltani ki a demokráciát.

Manapság a demokrácia és a diktatúra ellentéte „jó ellentét”: nehéz eltorzítani. Ereje abban áll, hogy *strukturális* ellentét, amely a hatalmat korlátozó és ellenőrző állami – liberális-demokratikus – struktúrák és a semmit nem korlátozó, (a diktátornak) mindent megengedő struktúrák közti radikális különbségen alapul. Azért lappang ebben az erőben egy gyenge pont is: a határnál, a határviták lehetőségében. Például konkrétan mikortól nem demokratikus egy demokratikus alkotmány? Tekintve a szóban forgó struktúrák összetettségét, nyilvánvaló, hogy a garanciát nyújtó struktúrák és a diktatórikus struktúrák közt vannak átmenetek vagy átfedések. Vagyis: a diktatúra megfelelő ellentéte ugyan a demokráciának, de nem kontradiktórius ellentéte, nem negációja.

Az „autokráciát” hagytam utoljára, most már nyilván érthető, hogy miért. Azért, mert az autokrácia lesz a demokrácia *kontradiktórius ellentéte*, az az ellentét, amely valóban megvonja a demokrácia és a nem demokrácia közt a határvonalat: a „demokrácia vagy autokrácia” dilemmája ugyanis kizárja a határvitákat. Amikor azt állítjuk, hogy a demokrácia *nem* autokrácia, *tertium non datur*: ezzel konkrétan be tudjuk sorolni az összes lehetséges rendszert mindössze két rekeszbe – *demokráciák* vagy *nem demokráciák*.

Az autokrácia *autoinvesztitúra*, azaz valaki vagy saját magát kiáltja ki vezetőnek, vagy örökletes jogon lesz az. Ezzel szemben a demokrácia elve szerint senki sem ruházhatja fel önmagát hatalommal, senki sem kiálthatja ki önmagát vezetőnek, s nem is örökölheti senki a hatalmat. Mint látszik, a demokrácia és az autokrácia közti ellentét a hatalomba való beiktatás és a hatalom legitimitációs elvében van. A beiktatási elvnek pedig nincsenek „fokozatai”: az egyes lehetőségek közt nincs átmenet. A demokrácia beiktatási elve ráadásul épp fordítottja az autokrácia beiktatási elvének. A (helyszíni) bizonyítás pedig egyszerű: a választás jelenti a próbát. Minden rezsim, amelynek politikai „ellenőrző” személyzetét szabad, versengő és tiszta választások révén jelölik ki, a

35. Részletesebben lásd a „Diktatúra” című fejezetet in Sartori 1990, 43–70. Linz (1975) körvonalazza legalaposabban és legjobban – a totalitarizmussal szembeállítva – az autoritárius diktatúra és az autoritarizmus fogalmát.



demokrácia kategóriájába tartozik. Ettől az még nem <sup>lesz</sup> jó rendszer, se rossz; de mindenesetre demokrácia lesz: kiállta a próbát. És ellenkezőleg, minden olyan rendszer, amelynek politikai ellenőrző személyzete nem választások útján került helyére, „nem demokráciának” minősítendő. Lehet az szívesen látott, jótévő rendszer; de nem lesz demokrácia, mert nem demokratikus investitúráján alapul.

Részletesebben: a „demokrácia” mint „nem autokrácia” olyan politikai rendszer, amelyet mindennemű „hitbizományba adott” hatalom hiánya jellemez, pontosabban olyan rendszer, amely arra az elvre épül, hogy a hatalmat senki nem birtokolhatja visszavonhatatlanul, saját jogon. Mivel a demokrácia elutasítja az autokratikus elvet, az lesz az alapelve, hogy az embernek csak az adhat más emberek feletti hatalmat, ha ezek a mások elismerik és hatalomba iktatják. Ezért ha a vezetők kinevezése nem népi konszenzus eredménye, nincs demokrácia. S ha ezt a konszenzust meghamisítják vagy kikényszerítik, a demokrácia megszűnik létezni: nincs konszenzus, ha az egyetértést nem lehet megtagadni, s a konszenzus akkor is elveszti demokratikus értékét, ha nincsenek alternatívák, amelyek közt választani lehetne.

Mondjuk el még egyszer: ezen a módon csak egy határt jelölünk ki, s nem foglalkozunk azzal, hogy egy adott demokrácia többé vagy kevésbé demokratikus-e. Ezzel a belefoglalás-kizárás minimális ismervét adtuk meg, mert itt csak azt fontos rögzíteni, hogy a demokrácia kifejezés mire alkalmazható és mire nem. Ám ha a „nem autokrácia” minimálfeltétel is, azért még nem jelentéktelen. Abból a premisszából, hogy senki sem ruházhatja fel önmagát a parancsolás hatalmával, tehát hogy a hatalom nem „tulajdona” senkinek, az következik, hogy senki sem gyakorolhatja a hatalmat feltételek és korlátok nélkül. Ez a konstitucionalizmus premisszája, vagyis azé az államstrukturálási módé, amely diffúzzá, korlátozottá, ellenőrzötté és felelőssé (az irányítottak igényeire fogékonnyá) teszi a hatalmat. Premisszáinkkal – miszerint a demokrácia az autokrácia negációja – még biztos nem jártunk az egész demokrácia végére; megalapozó mozzanatának azonban a végén járunk.

## 7.5. KONKLÚZIÓK

Hogy miért kell ragaszkodnunk kontrárius-kontradiktórius ellentéteinkhez? Induljunk ki ismét abból a megfontolásból, hogy ha el akarjuk dönteni, melyek a demokrácia jellemzői vagy attribútumai, előbb azt kell eldöntenünk, mely rendszerek tartoznak a „demokrácia” kategóriájába, s melyek nem. Tegyük fel, hogy a szovjet típusú demokrácia idetartozik (ezt a tézist marxisták légiói támogatták mintegy ötven éven keresztül): ez esetben világos, hogy a demokrácia karakterjegyei nem azok lesznek, amelyeket én soroltam fel. S fordítva is igaz: én azért jelöltem meg épp ezeket a vonásokat, mert szerintem a nyugati típusú demokrácia alkotja e kategóriát. A demokráciát *a contrario*

meghatározni tehát annyi, mint megvitatni azt a premisszát, amelytől minden egyéb függ.

Ha ebben egyet is értünk, még mindig feltehetjük a kérdést: miért kell különös jelentőséget tulajdonítani a kontradiktórius ellentétnek? Azért, mert a homályt épp a határesetek, a más nézőpontból eldönthetetlennek bizonyuló s ezért féldemokráciának nyilvánított rendszerek teremtik. Például hosszú időn át állították, hogy egypárti demokrácia is minden további nélkül lehet demokrácia. Az én kritériumom szerint nem: nem így van. Ha megvan a keregett kontradiktórius ellentét, megoldottuk a csomót. Nemcsak arról van szó, hogy így bármikor részrehajlás nélkül, állandó kritérium alapján eldönthetjük, hogy hány demokrácia van a világon; hanem arról is, hogy ilyenformán a demokráciát meghatározó karakterjegyek konstellációja nem tehető folyton vita tárgyává, téves példák alapján és rögtönzött (nem kritériumokra épülő) indokokkal.

Hozzáteszem, hogy a demokrácia kontradiktórius ellentétének megállapítása útját állja annak a manapság úton-útfélen tapasztalt rossz szokásnak is, hogy a nem demokráciát azzal azonosítják, amivel az adott demokráciában épp nincsenek megelégedve. Aki az általa látott demokráciában nem talál elég egyenlőséget, elég társadalmi igazságosságot, elég önkormányzatot, mindjárt azt kiáltja, hogy ez nem demokrácia. A kiabálás persze szintén egy módszer, hogy figyelmet keltsünk, és hallassuk a hangunkat; aki azonban komolyan gondolkodik, annak inkább ezt kellene mondania: ebben a demokráciában – ami demokrácia, mert nem autokrácia – a demokratikusság ilyen vagy olyan vonatkozásban hiányos. S ez egész más.

Azt is meg kell vizsgálnunk, hogyan kezelhetőek logikailag a demokrácia itt vizsgált kontrárius ellentétei. Az abszolutizmus, az autoritarizmus, a totalitarizmus, a diktatúra és hasonlók önmagukban csupán fogalmak. De amikor a totalitarizmus fogalmát tárgyaltuk, beleütköztünk az empirikus kategória és az ideáltípus kettősségébe. A különbség köztük nagy vonalakban az, hogy egy „empirikus kategória” az adott jelenség megfigyelhető és gyakori vonásait foglalja össze, míg az „ideáltípus” nem leíró, hanem heurisztikus, magyarázó célzatú fogalom. Számunkra az most az érdekes, hogyan alakíthatjuk az abszolutizmus, totalitarizmus, diktatúra stb. empirikus fogalmakat ideáltípusokká, majd hogyan határozhatjuk meg azt a kontinuumot, amelyet alkotnak. Persze semmi sem kényszerít, hogy épp így tárgyaljuk őket; de gyakran megteszik, s nem minden haszon nélkül.

Egy ideáltípus – mondjuk „a kapitalizmus szelleme” – remekül megáll önmagában is, s nem igényel párt. Ha azonban társítjuk ellentétével, egy olyan kontinuumot határoznak meg, amelynek két *szélső pólusát* alkotják. Vegyük például a demokrácia-diktatúra fogalompárt. A két terminus ellentétes, de mint tudjuk, nem egymást kizáró módon, tehát *tertium datur*. A demokrácia és a diktatúra ezért felfogható mint „tisztá” típus vagy ideáltípus, mint két határeset, amely jelzi a demokrácia és a diktatúra közti kontinuum pólusait, így:

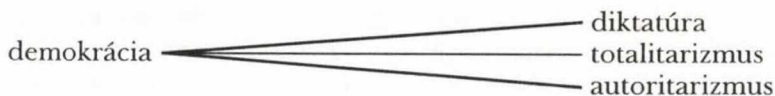


demokrácia

diktatúra



Ez az ábrázolás azért előnyös, mert lehetővé teszi, hogy a konkrét eseteket a megfelelő kisebb-nagyobb távolságra helyezzük el attól a pólustól, amelyhez tartoznak. A „legkevésbé diktatúra” közelebb lesz a „demokrácia” pólushoz; a „leginkább diktatúra” az ellenkező pólushoz lesz közel; a demokráciák többsége a kontinuum bal oldali zónájában fog csoportosulni; a nem demokráciák zöme a jobb oldali zónában; a kétséges esetek pedig közepen, a pólusok közt félúton helyezkednek el. A művelet megismételhető a demokrácia-totalitarizmus párossal és a többivel is. A fogalompár változtatásával változik a vizsgálat nézőpontja is: a pólusok s az általuk meghatározott kontinuum cseréjével az elemzés is más dimenzióba kerül. Figyeljük meg az alábbi ábrát:



Ha az elemző gondosan jár el, az egyes országok elhelyezését a demokrácia-diktatúra kontinuumban strukturális kritériumok irányítják majd, a demokrácia-totalitarizmus kontinuumban totalizáló optika; míg a demokrácia-autoritarizmus kontinuum dimenziója rövidebb lesz (az elemzés megáll a totalitarizmus előtt), s a „totalitás” elem másodlagossá válik. Példáinkban a különbségek lehetnek kicsik (azért is, mert a három kérdéses fogalmat gyakran rosszul különítik el). Egyéb esetben azonban a pólusok megváltoztatásával valóban jelentősen megváltozik a dimenzió.

Bizonyára feltűnt, hogy a példáim közül hiányzik a demokrácia-autokrácia páros. Ennek oka, hogy kontradiktórius ellentétek nem alkotnak kontinuumot. Ezeket ugyanis kétértékű logika irányítja: vagy demokrácia, vagy nem demokrácia, vagy igen, vagy nem.

Egy utolsó megjegyzés. A demokrácia nem autokráciaként való meghatározása nyilvánvalóan negatív meghatározás, ami azt jelenti, hogy nem elegendő a demokrácia pozitív megértéséhez.<sup>36</sup> *Omnis determinatio est negatio*, minden meghatározás tagadás: ebből az következik, hogy minden meghatározás épp annyit tesz, amennyit tennie kell és nem többet. A negatív definíció korlátját azonban kompenzálja bizonyos erő: az a meghatározás, hogy „a demokrácia az autokrácia fordítottja”, megragad egy *szerűsleges* jellemzőt, egy definíció szerint igaz jellemzőt. Ha a „nem autokrácia” karakterjegy megvan, akkor van demokrácia; ha hiányzik, akkor nincs. A demokrácia elmélete bonyolult, és bonyolult tárgyalást igényel; de itt, ebben az összefüggésben, egyszerű.

36. Hadd emlékeztessenek arra, hogy a pozitív meghatározásokat fentebb a 6.7. és a 6.9. pontokban adtuk meg; eszerint a „demokrácia” választott poliarchia, amelynek szelektívnek *kellene lennie*.

MÁSODIK RÉSZ

# A megvalósulás

„*A múlt prolóógus.*”  
(SHAKESPEARE)



# Mathematics

100

## A régiek és a modernek demokráciája

„Világos, hogy a szabadság minden feltétele megváltozott; maga a szabadság szó sem ugyanazt jelenti a régieknél és a moderneknél... Mindig éppoly hasznos lesz tanulmányozni a régiket, amilyen gyermeked és veszélyes utánozni őket.”

(E. LABOULAYE)

### 8.1. A VÁROSTÓL AZ ÁLLAMIG

A történelem a demokrácia két típusát teremtette meg és próbálta ki: 1. a közvetlen demokráciát, vagyis a részvételi demokráciát; 2. a közvetett demokráciát, vagyis a képviseleti demokráciát. Az első a hatalom nép általi s ebben az értelemben *közvetlen* gyakorlása, míg a második a hatalom *ellenőrzésének* és *korlátozásának* rendszere. Az első esetben a demokratikus kormányzat azon alapul, hogy az állampolgárok részt vesznek városuk kormányzásában: ez a *polisz* és középkori utódai demokráciája. A második esetben viszont a képviseleti hatalom transzmissziós mechanizmusaira épül a demokratikus rendszer.

Első pillantásra a részvétel kielégítőbbnek és biztonságosabbnak is tűnhet, mint a képviselet, amiből arra lehetne következtetni, hogy a közvetlen demokrácia autentikusabb és jobb, mint a közvetett demokrácia. De tény, hogy a *polisz* és a középkori kommunák élete rövid és zaklatott volt; az volt, annak ellenére, hogy a *polisz* ideális laboratórium volt a tiszta és egyszerű demokratikus elvek kipróbálásához: az antik város ugyanis nagyon kicsi volt, ráadásul a polgárok mintegy szimbiózisban éltek a városukkal, azzal a várossal, amellyel a közös élet és halál végzete láncolta őket össze. Mindazonáltal a részvételi demokrácia meg lehetőségen törekénynek bizonyult ott is, ahol kialakult: azon a reprodukálhatatlan kulturális talajon, az egységes vallás, a politikai morál *ethosza* által összetartott kis közösségben is, ami a *polisz* volt. Azért ragaszkodom a *polisz* szóhoz, mert az antik demokrácia színtere a legkevésbé sem valamiféle városállam volt, mint ahogy gyakran mondják; hanem egy városközösség, egy *állam nélküli város*.<sup>37</sup> Ha ezt az előzetes kérdést nem tisztázzuk, eleve tévedéssel kezdjük.

Az olasz *Stato* a latin *status* szóból ered, s a XVI. századig kisbetűs formában valamilyen státust, állapotot jelentett, mint a *stato di cose* [a dolgok állása] kifejezésben, vagy körülményt, mint a *stato sociale* [társadalmi helyzet] kifejezésben, vagy specifikusan egy társadalmi osztályt, azt a rendet, amelybe az ember beleszületik. A (nagybetűs) *Stato* szó pedig olyan kifejezésekben kerül

37. Az állam fogalmáról általában lásd Matteucci (1984) munkáját.



be Itália politikai szótárába, mint a „*Stato di Firenze*” és a „*Stato di Venezia*”, az olyan különleges politikai képződmények jelölésére, amelyre a középkori terminológia (*regnum*, *imperium* vagy *civitas*) nyilvánvalóan alkalmazhatatlan volt. E szó használatával először Machiavellinél, *A fejedelem* elején találkozunk: „Az uralom [*stato*] és birtoklás minden fajtája, amely valaha is hatalmában tartotta az embereket, köztársaság vagy egyeduralom volt” (Machiavelli 1964, 7). Az új szó azonban nagyon lassan lett bevett kifejezés. Nem találkozunk vele Bodinnél, a szuverenitás teoretikusánál; Hobbes rendszerint a *commonwealth* kifejezést használta; s nem szerepel még állam szócikk Diderot és d’Alambert *Enciklopédiájában* sem. A XVII. században a szót leginkább az államrezonról folyó vitában használták, ahol a *raison* (az önvédelem joga-kötelessége) volt a fontos szó, nem az állam.<sup>38</sup> A név igen lassú meggyökeresedése megfelel a dolog igen lassú kialakulásának. Az abszolutista monarchia hírhedt állama is mindössze „patrimoniális” állam volt, amely arra a hadseregre támaszkodott, amelyet az uralkodó meg tudott fizetni. Az abszolút állam mint állam nagyon is kicsiny: egy udvar, erődök, katonák és persze a parancsolás joga. Bürokratikus apparátusa a mi szemünkben nevetséges méretű volt; s maga az állam semmit vagy szinte semmit nem irányított. Az állam szó akkor lesz érdekes és szükséges, amikor valamiféle *Herrschaft* kezd kialakulni, olyan uralom, amelynek jellemzője a strukturális jelenlét, a személytelenség és a tényleges területi ellenőrzés az egész térség felett, amelyre a fennhatósága kiterjed. Ez csak a XIX. században lesz jellemző. Az az állam pedig, amelyet mi ismerünk, az állam mint irányítási, igazgatási és törvényhozási struktúrák komplex és kiterjedt együttese, amelyet apparátusok sokasága támogat, Nyugaton csak az első világháborúval kezd óriásira nőni.

A görögökre visszatérve, az ő politikai életük teljesen a *polis*ban, a közösséggé (*koínonia*) szervezett kis városban való együttélésben olvadt fel. Az ő demokráciájuk, ismétlem, „állam nélküli” demokrácia volt. Ha az állam szót az ókorra kívánjuk antedatálni, akkor is csak a rómaiakra vagy még inkább az ázsiai despotizmusokra vonatkoztathatjuk, a görögökre semmiképp.

Az „állam nélküli” nem jelenti azt, hogy a *polis* tisztán öngazgató lett volna. Az athéni demokrácia valóban viszonylag egyszerű volt; de azért nem annyira egyszerű, hogy maradéktalanul feloldódott volna az *ekklésziában*, a polgárok gyűlésében. Ott volt mellette az 500-ak tanácsa (*bulé*) és még sokféle tisztség is.<sup>39</sup> De a közhivatalokat rendszerint sorsolással töltötték be, igen gyors rotációban, s ezzel egyfajta politikusok nélküli politikai élet alakult ki. Mint már említettem, ez *horizontális* (nem vertikális) politikai rendszer volt, ahol a kormányzottak és a kormányzók időről időre helyet cserélnek. A nép-

38. Az államérdekről lásd Meinecke (1942) klasszikus írását.

39. Vö. Arisztotelész (*Politika*, 1317b): „A vezető hivatalokat... sorsolással kell betölteni... ugyanannak a polgárnak semmiféle tisztséget nem szabad kétszer viselnie... a hivatalviselés lehetőleg mindig rövid időtartamú legyen... a népgyűlés döntőn legfőbb helyen mindenben, a hivatal viszont semmiféle, hacsak nem apró-cseprő ügyekben.”

szuverenitás fogalmát, illetve a hatalom jogcíme és gyakorlása közti megkülönböztetést a középkorban dolgozták ki. A görögöknek nem volt rá szükségük, mert az ő közvetlen demokráciájuk teljes egészében a népszuverenitásban oldódott fel. És mivel a szuverén *démosz* mindent magába olvasztott, e „minden” számára értelmetlen lett volna, hogy a szuverén népet mint a hatalom forrását elkülönítsék más „szuverénektől”, akik gyakorolják a hatalmat. Az államnélküliség tehát elsősorban a *vertikalitás* hiánya.

De az „államnélküliség” állapota magában hordozza azt a kényszert is, hogy a közösség város maradjon, hogy *intra moenia*, vagyis kicsi maradjon. Athén becslések szerint maximum 30 000-35 000 polgárt számlált (összesen 300 000 lakosból). A demokratikus *polisz* virágzott, de ugyanolyan mértékben pusztult is, mert növekedésre képtelen volt, mert arra a térre volt kárhoztatva, amely kialakította és lehetővé tette. Szóval az állam nélküli lét *terjeszkedés nélküli* lét. Ha pedig terjeszkedésre van szükség, ha a területek nélküli város nem életképes, akkor a városról át kell térni az államra. Több mint kétezer év kellett hozzá, hogy ez a váltás a demokrácia megtartásával valósuljon meg. A modern demokrácia nincs már kicsinységre kárhoztatva, nem kötődik már a méretbeli korlátokhoz. S ez azért van így, mert államként létezik. Aki tehát abból a premisszából indul ki, hogy az antik demokrácia „városállam” volt, eleve megoldottnak tekinti azt a problémát, amely megoldásra vár.

## 8.2. RÉSZVÉTEL ÉS KÉPVISELET

Az a megállapítás, hogy az antik demokrácia állam nélküli volt, egyenértékű azzal a kijelentéssel, hogy ez a demokráciatípus ma már nem lehetséges, a modern világra nem alkalmazható. Tegyük fel mégis, hogy alkalmazható. Ha az lenne, egyben kíváncsi is lenne?

Ne felejtjük el, Arisztotelész a demokráciát a „korcs” kormányformák közé sorolta: szerinte a demokrácia a „sokak kormányzásának” rossz változata, mert a demokráciában a vagyontalanok az általános érdek helyett saját érdekében kormányoznak. A demokrácia e definíciója: „a vagyontalanok kormányzása saját érdekeik szerint” úgy hat ránk, mintha a modernitás rendkívüli anticipációja, a demokrácia társadalmi-gazdasági víziója volna. Pedig nem így van. Arisztotelész nem azért említi a vagyontalanokat, mert a többség, a sokaság vagyontalan, sőt kifejezetten azt mondja, hogy egy demokrácia akkor is demokrácia lenne, ha a vagyontalanok lennének kevesebben. S gondolatmenete logikus. Arisztotelész a maga összegző tipológiáját két kritériumra építi: egyik a kormányzók száma, másik az általuk szolgált (vagy általános, vagy saját) érdek. Így az egyszemélyes kormányzás szétválik (a jó) monarchiára és (a rossz) zsarnokságra; a kevesek kormányzása (a jó) arisztokráciára és (a rossz) oligarchiára; sok személy kormányzása pedig (a jó) *politeiára* és (a rossz) demokráciára. Arisztotelész demokráciadefiníciója tehát nem gazdasági meg-



határozás volt, hanem a rossz kormányzás, a saját érdek szerinti kormányzás három lehetséges esetének egyike.

De a korabeli megfigyelők a politikai rendszerek összegző tipológiája nélkül is rossz kormányzást láttak a demokráciában. A demokrácia alapvető jellemzője Hérodotosz – névadója – szerint az *iszonomia*, a mindenki számára egyenlő törvények és egyenlő szabályok. De alig ötven évvel később, Kr. e. 406-ban, már azt kiabálták – tudósít Xenophón –, „hogy képtelenség, hogy a démosznak ne legyen joga azt csinálni, ami neki tetszik”. Tehát az athéni demokrácia „jó” volta gyorsan tovatűnt: az *iszonomia* rövid életű volt. Az Arisztotelész által ismert várost a szegények és a gazdagok közti konfliktusok polarizálták, mert a *démosz* tetszése szerint hozott és törölt el törvényeket. Mi azt mondanánk, hogy az athéni demokrácia osztályharcba torkollt; s ez a kimenetel csöppet sem meglepő.

Az önkormányzás, az igazi, amit a görögök gyakoroltak, azzal jár, hogy a polgár teljes mértékben a közszolgáltatnak szenteli magát. Az önmagunk által való kormányzás azt jelenti, hogy az ember kormányzással tölti az életét. „A polgár... teljesen az államnak szentelte magát; háborúban vérét adta neki, békében az idejét; nem állt szabadságában, hogy félretegye a közügyeket, hogy a saját ügyeivel foglalkozzon..., inkább ez utóbbiakat kellett mellőznie, hogy a város javára dolgozzon” (Fustel de Coulanges 1925, II:152). Ily módon az az embert teljesen lefoglaló politikai tevékenység, amit a közügyek saját kezű vezetése megkíván, mélységes egyensúlyzavart visz a társult élet különböző funkciói közé. A polgár főfoglalkozásban volt polgár. Ez a politika túltengéséhez s ennek megfelelően a gazdaság sorvadásához vezetett. A „totális polgár” torz társadalmat produkált.

A fentiekből az következik, hogy a közvetett, vagyis képviseleti demokrácia nemcsak a közvetlen demokrácia mérséklése, hanem javított változata is. A képviseleti kormányzás egyik előnye az, hogy a közvetítésekkel teli politikai mechanizmus lehetővé teszi, hogy elkerüljük a közvetlen eljárások elemi radikalizálódását.<sup>40</sup> Másik előnye, hogy a képviseleti demokrácia „totális részvétellel” nélkül is működik mint a hatalom ellenőrzésének és korlátozásának rendszere. Ez lehetővé teszi, hogy kifejlődjön a civil társadalom mint prepolitikai társadalom, mint autonóm és önálló szféra. Egyszóval, a képviseleti kormányzás politikán kívüli célokra, gazdasági vagy egyéb tevékenységekre szabadítja fel mindazokat az energiákat, amelyeket a *polisz* a politikában kötött le. Akik ma a részvételi demokráciát dicsőítik, elfelejtik, hogy a *polisz* a túlpolitizáltság örvényében süllyedt el. Arisztotelész azt mondta, hogy akinek a megélhetéshez dolgoznia kell, nem lehetett polgár. Rousseau, miután megemlíti, hogy a görögöknél „a munkát rabszolgák végezték”, hogy a népnek „egyetlen gond-

40. Tegyük hozzá, amit az 5.7. pontban láttunk, vagyis azt a tényt, hogy a képviseleti rendszer végül is pozitív összegű, míg a közvetlen demokrácia zéró összegű, vagyis olyan mechanizmus, amely i) súlyosbítja a konfliktusokat és ii) abszolút többségi elven működik.

ja volt, a szabadság”, így kiáltott fel: „Hogyan! Hát a szabadság csak a szolgaság vállán tud megállni? Meglehet. A két véglet találkozik” (*A társadalmi szerződésről*, III, 15.) Találkozik, vagy inkább akkor találkozott. Ma, a képviseleti demokráciában már nem: mi biztosan nem vagyunk arra a „szerencsétlen helyzetre” kárhoztatva, amelyben „a polgár nem lehet tökéletesen szabad, ha a rabszolga nem süllyed tökéletes szolgasorba” (uo.).

Nos, ha az athéni közvetlen részvételi demokrácia lehetséges volna, vajon kívánatos is lenne? Ez bizony kétséges. Ha úgy tetszik, még gondolhatjuk: a moderneknek, hogy nagyléptékben valósítsák meg a demokráciát, kisebb demokráciával is meg kell elégedniük. Ám erősen kétséges ez is. Mint mindjárt meg látjuk, ha a modernnek kevesebb szó szerinti demokráciát – vagyis néphatalmat – igényelnek is, mérhetetlenül több *liberális demokráciát* követelnek: azt a másik valamit, amit ők neveznek demokráciának. Mikor a „hatalomban való részvételtől” beszélünk, nem az egyéni szabadságról van szó. Az én hatalommal szembeni szabadságom nem végtelenül kicsiny hatalomhányadomból következik, az az nem abból, hogy a többiekkel együtt részt veszek az engem is kötelező szabályok kialakításában. Mikor viszont a hatalom ellenőrzéséről és korlátozásáról beszélünk, nem csupán arról van szó, hogy kevesebb hatalom kell, hogy többre jussunk, hanem arról, hogy megpróbáljuk az ember általi elnyomásának problémáját megoldani, számon kérve mindenki egyéni szabadságát.

### 8.3. KOLLEKTÍV SZABADSÁG ÉS EGYÉNI SZABADSÁG

Szabadok voltak-e a görögök, elsősorban is az athéniaiak? Magától értetődőnek tűnik, hogy igen. Szerzők egész sora mégis azt feleli, hogy nem.<sup>41</sup> Közülük Fustel de Coulanges (1925, I:325) tagadja ezt a leghatározottabban: „az a hit, hogy az antik városokban az ember szabadságot élvezett, a legfurcsább tévedés, amit elkövethetünk. Halvány fogalma sem volt a szabadságról... Politikai jogokkal rendelkezni, szavazni, tisztségviselőket kinevezni, arkhónnak jelölhetőnek lenni – ezt nevezték ők szabadságnak; de ettől az ember még az állam szolgája maradt.” Fustel de Coulanges államot mond, s ezzel túlmegy a helyes mértéken. Mindazonáltal az igaz, hogy az ókoriak szabadsága nagyon különbözött a modernétől; s hogy az ő szabadságuk nem volt szabadság *szerintiünk*, a mi szabadságfogalmunk értelmében.

Ha ezt pontosan meg akarjuk érteni, a görög emberfelfogásból kell kiindulnunk. Amikor Arisztotelész az embert úgy határozta meg mint *politikai* lényt, ezt nem egyszerűen úgy értette, hogy az ember egy *polis*znak nevezett házban él – az ember lényegét határozta meg, s megfogalmazott egy antropológiai álláspontot. A görögök a politikai létben nem az élet bizonyos részét

41. A vita Benjamin Constant *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* (1819) című esszéjére, e máig ható szövegre megy vissza.



vagy aspektusát látták; azt gondolták, hogy ez az élet lényege, egésze. A nem politikai lény a görögök szerint *idion*, tökéletlen lény (innen a mi „idióta” szavunk), „*poliszfogyatékos*ságban” szenved. Szóval a görögök számára az ember maradéktalanul a *politész*, a polgár volt; s ez elképzelhetetlenné tette egyén és városa elkülönítését és szembeállítását. Koherensen következik ebből, hogy náluk a szabadság teljes egészében feloldódott a kollektív kormányzásban. Szabadság volt ez a gyakorlatban? Igen is, meg nem is. Az volt, mert kicsi volt a város, és közvetlen (állam nélküli) a demokrácia. De bizonytalan módon volt az. S ha az *egyéni* szabadságot nézzük, s ha ezt a szabadságot úgy fogjuk fel, mint minden egyes egyén *védelmét*, akkor bizonyosan nem volt az.

E következtetéssel semmiképp sem tagadjuk, hogy a görög civilizáció az „egyéni szellem” gazdag, sokrétű és életerős virágkora volt; mindössze azt tagadjuk, hogy az egyéni szabadság védett volt. Ez pedig két tökéletesen összeegyeztethető állítás. Tény, hogy az athéni típusú demokráciát hatalmas individualista ösztön hatja át; ez azonban még nem cáfolja, hogy az egyén a közösség hatalmában védtelen volt, és a közösség hatalmában maradt. S az is tény, hogy ez a demokrácia nem tisztelte az egyént; sokkal inkább a vele szembeni gyanakvás jellemezte. Bizalmatlan, féltékeny volt minden kiemelkedő egyéniségre; elismerésükben szeszélyes, üldözésükben kíméletlen. Olyan közösség volt, amelyben a száműzetés nem büntetésnek, hanem elővigyázatosságnak számított, olyan demokrácia, amely azért űzte el Hermodóroszt Epheszoszról, mert nem kívánta megengedni, hogy az egyik polgára külön legyen a többinél. Werner Jaeger (1936, 179) kiváló összefoglalásában: „A *polis* mint a polgári közösség egésze sokat ad; de meg is követelheti a maximumot. Parancsolólag lép fel az egyénekre való legkisebb tekintet nélkül, és rájuk nyomja a maga pecsétjét... Az egyénnek és az egyén magatartásának az értékét kizárólag a *polis* haszna vagy kára szerint méri.”

Szerintünk azonban nem igaz, hogy az „ember egésze” állampolgár. Mi úgy gondoljuk, hogy az emberi lény, az egyén *önmagában való érték*, függetlenül a társadalomtól és az államtól. Köztünk és az antikvitás közt ott az egész kereszténység, a reneszánsz, a természetjog, a reformáció és a Kanttal összegződő hosszú filozófiai és erkölcsi tradíció.<sup>42</sup> Ez a különbség megmagyarázza, hogy az antik világ miért nem ismerte a *személyiséget*, s miért nem becsülhette a magánszférát mint *felszabadító* erkölcsi és jogi szférát, mint az autonómia, az önmegvalósítás támaszát.

42. Ha e folyamat meghatározó fordulatát akarjuk meghatározni, egyetértek Niehburral, hogy ez a reneszánszsal következett be. „Ha a protestantizmus – írja – az individualitás eszméje felemelkedésének végpontja a keresztény vallás keretei közt, a reneszánsz az autonóm individuum... igazi bölcsője... A reneszánsz a klasszicitás újrafelfedezőjeként lépett fel..., de a klasszikus gondolkodásban nem volt meg az az egyén iránti rajongás, ami a reneszánszban ölt testet. Tény, hogy olyan eszmét használ fel, amely csak a kereszténység talaján csírázhatott ki; s ezt az eszmét aztán átülteti a klasszikus racionalizmus kontextusába, hogy az egyéni autonómiának olyan új fogalmát hozza létre, amit sem a klasszicitás, sem a kereszténység nem ismert.” (1941, 61.)

Persze, a valóságban a görögöknek volt egyfajta privát szférájuk. Nem ismerték azonban a privát szférát mint a személyiség kivetülését, sem pedig mint etikai-jogi szférát. Az *idion*, a görög szó a latin szerint *privatus*, defektív ellentéte a *koinón*nak, annak, ami közös (és jó). Ez a jelentés átkerült a latin *privatus* szóba is, amely legalábbis eredetileg „megfosztottságot” (*privatiót*) jelölt; s igen hosszú és lassú folyamat során alakult ki a pozitív értékű privát szféra fogalma, amelyet mi jogként, de még inkább morális szféraként fogunk föl. A görögök nem tudtak elképzelni személyes, szabadságon alapuló privát szférát; s ennek megfelelően a szabadságot mint a személyiség *tiszteletét* és *védelmét* sem. Náluk az egyénnek nem voltak „jogai”, és semmilyen értelemben nem élvezett „jogi védelmet”. Az egyén szabadsága maradéktalanul a hatalomban való részvételben s ily módon a hatalom kollektív gyakorlásában oldódott fel. Akkoriban ez igen sok volt; azonban akkoriban sem nyújtott biztosítékot az egyénnek. Viszont nem is gondolták, hogy az egyénnek biztosítékot kellene nyújtani vagy hogy volnának érvényesítendő egyéni jogai.

Most már világos, milyen értelemben tagadják, hogy az ókoriak szabadsága szabadság lett volna. Nem volt az, ha szabadságon az egyéni *függetlenség és biztonság* meglétét értjük. Vannak, akik ma lebecsülik az egyént, az individuumot és értékét, s pejoratív értelemben használják az „individualizmus” szót. Meglehet, hogy a túlzott individualizmus rossz; és persze az individualizmus silány formákban is megnyilvánul. A következtetések levonásakor azonban nem lenne szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az a világ, amely nem tulajdonít értéket az egyénnek, könyörtelen, embertelen világ, ahol ölni normális dolog, ugyanolyan normális, mint meghalni. Az antik világban így volt; nálunk azonban nem. Szerintünk a gyilkosság bűn; bűn, mert minden ember élete számít, minden élet szent. S e miatt az értékhit miatt utasítjuk el az antik és mai nem individualista társadalmak kíméletlenségét.

De a vita kedvéért tegyük föl, hogy az egyén nem védelmezendő érték. Még így sem igaz, hogy ha visszatérnénk az antik formációhoz, akkor antik módon szabadok lennénk. Az ókoriak városközösségében a szabadság nem az állammal szembeni oppozícióban nyilvánult meg; állam nem is volt. Épp ellenkezőleg, a szabadság a kollektív hatalomban való részvételben fejeződött ki. De ha már megjelent az állam mint materiálisan elkülönült és funkcionálisan a társadalom fölé rendelt szerv, a probléma megváltozik, s ezért a modernek demokráciaigénye épp az állammal szemben bontakozik ki. Akár tiszteljük, akár megvetjük az individualitást, a helyzet az, hogy az antik mikrodemokráciában nem merült föl megoldandó problémaként a polgárok és az állam viszonya, míg a makrodemokráciákban igen. A görögök lehettek szabadok a maguk módján, még ha a *polis*zból kiindulva jutottak is el a *polítész*hez. Mi viszont csak akkor maradhatunk szabadok, ha éppen ellenkező irányban mozgunk: a polgártól, az emberi jogokból kiindulva jutunk el az államig.

A „minden a *polis*zban” formula olyan demokráciához vezet vagy vezet-



het, amelyet nagymértékű közösségi egység jellemez. A „minden az államban” formula – amit aztán úgy magyaráznak, hogy minden az államért – viszont a totalitárius állam formulája. A görögök módján mi tökéletes rabszolgák lennénk.

#### 8.4. DEMOKRÁCIA ÉS KÖZTÁRSASÁG

Mindig azt mondják, hogy az antik demokrácia rövid életű volt, de nehéz pontosan megmondani, hogy mennyire rövid: abban ugyanis nincs egyetértés, hogy mikorra tegyük a kezdetét. Kleiszthenész reformja Kr. e. 508-ban volt, a demokrácia szót viszont Hérodotosz találta ki, s ez a következő évszázad közepére irányít minket. Mivel pedig Kr. e. 323-ban az athéni demokráciának még a lehetősége is megszűnik, legfeljebb másfél évszázaddal számolhatunk. Ezután nemcsak a dolog, de még a szó is eltűnik. Körülbelül kétezer éven át alig említik a „demokráciát”, s ha mégis, csak pejoratív értelemben. Aquinói Szent Tamás a *De Regimine Principum*-ban így ír: „amikor egy rossz kormányzat a sokaság által (*per multos*) vezettetik, azt demokráciának mondják.” Kétezer éven át *respublicának*, köztársaságnak nevezték a legjobb kormányzatot, az ideális politikai formát. S a köztársaság kifejezés egész mást jelent, mint a demokrácia.

A *res publica* „mindenki ügye”, míg Arisztotelésznél a demokrácia „egy rész ügye” volt (a *démoszé*, vagyis az egész közösség vagyontalan részéé). És míg a demokrácia „valaki” hatalmára (egy rész hatalmára) utal, a *res publica* kifejezés ezzel szemben az általános érdekre, a közjóra. A *respublica* tehát olyan politikai rendszert jelöl, amely mindenkié és mindenki érdekében való. Angolul tényleg *common weal*, majd *commonwealth*, vagyis közjó és közjólét lesz a neve. A „köztársaság” – szemantikailag – minden összetevőjében megosztott és kiegyensúlyozott politikai rendszert jelent, amely két szélsőség, az „egyvalaki ügye” és a „nép ügye” közti arany középponton helyezkedik el.

Történetileg a demokrácia és a köztársaság közti különbség egyenesen elmentétté válik, olyannyira, hogy a XVIII. század végén, 1795-ben, Kant (1985, 21–22) bírálta azokat, akik kezdték „a köztársasági alkotmányt... a demokratikussal” összekeverni. Megállapította, hogy a hatalomgyakorlás tekintetében „az uralkodás vagy köztársasági, vagy despotikus”, s hogy „a demokrácia a szónak tulajdonképpen értelmében szükségképp despotizmus”. Az amerikai alkotmányozó atyák ugyanezen a nézetten voltak. A *Federalist*-ben (Hamilton et al. 1998, 96–97) Madison a képviseleti rendszert „köztársaságnak” nevezte, a közvetlen demokráciát pedig „demokráciának”. Ez utóbbiról – amelyen olyan társadalmat értett, „amelynek kevés állampolgára van, és ezek összegyűlnek, hogy személyesen gyakorolják a kormányzást” – Madison azt írta, hogy „az ilyen demokráciák mindig is a zűrzavar és a torzszalkodás panorámáját nyújt-

tották, mindig is összeegyeztethetetlenek voltak a személyi biztonsággal vagy a szilárd tulajdonjoggal, és általában oly rövid volt az élettartamuk, mint amilyen erőszakos a haláluk” (uo. 96). Az Egyesült Államok alkotmányát arra szánták, hogy olyan köztársaságot teremtsen, amely elkerüli a demokrácia veszélyeit. A francia forradalom is a köztársaság eszményét tartotta szem előtt. Az olyannyira egyhangú kórusban Rousseau volt az egyetlen kivétel, de ő is csak egy apróságban. Ha a „demokrácia” terminus Athénra vonatkozott, Rousseau is egyetértett azzal, hogy az athéni demokrácia rossz demokrácia volt. Ő a spártaiakat és a rómaiakat dicsőítette, az övék viszont soha nem volt demokrácia. Rousseau csupán abban kivétel, hogy – bár a köztársaságnak alárendelten – pozitív értelemben is használta a kifejezést. „Köztársaságnak nevezek – írta – minden államot, ha törvények kormányozzák... mert akkor egyedül a közérdek kormányoz, s a közügyé a döntő szó. Minden törvényes kormányzat köztársasági” (*A társadalmi szerződésről*, II, 6).

Mivel magyarázható, hogy ez a ma ünnepelt fogalom ilyen hosszú ideig népszerűtlen volt? Ha, mint gondolom, a szavak és jelenségek története *tout court* tükrözi a történelmet, a demokrácia szó XIX. századig tartó elutasítása arról tanúskodik, hogy az antik demokrácia bukása emlékezetes és meghatározó volt. Mikor a terminus ismét felbukkan, már egész új entitás jelölésére szolgál; minthogy a mi demokráciáink a valóságban *liberális* demokráciák.

## 8.5. A PLURALIZMUS FELFEDEZÉSE

A liberalizmussal később foglalkozunk majd. Itt kiindulópontját tárgyaljuk: a pluralizmust, azaz annak felismerését és megértését, hogy a disszenzus, a vélemények különbözősége, sőt ellentmondó volta sem ellensége a társadalmi-politikai rendnek.

A liberális demokráciák kialakulása eszmeileg abban az elvben gyökerezik, hogy az együttélés legfőbb fenntartója és katalizátora nem az uniformitás, hanem a különbözőség. Ez az eszme a reformáció, illetve az 1562–1648 közötti vallásháborúk szörnyű pusztításai és kegyetlenségei idején kezdett kialakulni. Egész addig a különbözőséget úgy tekintették, mint az állam romlásának okát, mint a viszály és a rendetlenség forrását, és azt gondolták, hogy az uniformitás a kormányzatok szükségszerű alapja. Ez idő tájt azonban kezdték az ellenkezőjét gondolni, gyanakvással nézni az egyhangúságot, s értékelni a más-ként gondolkodást, a vélemények sokféleségét. E forradalmi perspektíaváltásra épült fel apránként a liberális kultúra; és ezen az úton jutunk el a mai demokráciákhoz. Az autokrácia, a despotizmusok, a régi és új diktatúrák mind egyszínű világok; a demokrácia sokszínű világ. Vigyázzunk: nem az antik demokrácia, az szintén monolitikus volt. Csak a liberális demokráciát strukturálja a különbözőség. Mi fedeztük fel, s nem a görögök, hogyan lehet a sokféleség és a különbségek révén politikai rendet kialakítani.



Ki találta ki a pluralizmust? Név szerint senki. Minthogy az eszme a reformáció korában bukkan fel, eléggé nyilvánvaló, hogy a figyelmünket a reformátorok s különösen a puritán szekták felé kell fordítanunk. Bizonyos, hogy a protestantizmus széttörölte s ilyen értelemben pluralizálta a keresztény istenhitet. Bizonyos az is, hogy a puritánok individualizálták és interiorizálták az Istennel való kapcsolatot; s az is a puritánok érdeme, hogy elválasztották, mi tartozik az Istenre, a vallásra, mi a császárra, az állam szférájába. Nem kell azonban eltúlozni a puritánok hozzájárulását a pluralizmus elismeréséhez. Igaz, hogy a puritánok lelkiismereti és gondolatszabadságot kívántak; de maguknak kívánták, minthogy kisebbséget alkottak, s ugyanakkor készek voltak másoktól megtagadni. A valóságban a puritánok éppolyan intoleránsok voltak, mint ellenségeik. S a valóságban a XVII. századi angol és amerikai puritánok nagyobb része számára a „demokrácia” és a „szabadság” pejoratív kifejezés, méltatlan eszmény volt. A puritánok érdemei persze kétségtelenek a liberális kultúrát létrehozó érték- és hitrendszer megteremtésében, ám nagyrészt az előre nem látott következmények, a nem szándékolt eredmények közé sorolandók.

A fogalom aligha kideríthető feltalálója helyett nézzük inkább jellemző vonásait. Először is, a pluralizmust *értékhi*ként kell felfognunk. A középkori széttagoltságot nevezhetjük ugyan pluralisztikusnak, de az a struktúrák és nem a hitek pluralitása volt (tehát nem volt pluralizmus). A középkori társadalom policentrikusan szerveződött, világlátásában azonban egyszínű volt. Másodszor, a pluralizmus *toleranciát* feltételez és von maga után, a fideizmus és a fanatizmus viszont épp ellenkezőleg, tehát a tolerancia csak tagadásukkal jut érvényre. A tolerancia azonban nem relativizmus; mindössze azt jelenti, hogy elismerjük a mienktől eltérő hitvalláshoz való jogot. Harmadszor, a pluralizmus megköveteli, hogy az állam és az egyház elváljon egymástól, s hogy a civil társadalom mindkettővel szemben autonómiát élvezzen.<sup>43</sup> A pluralizmusra egyaránt veszélyt jelent az az állam, amely valamely egyház világi karja, s az az állam, amely átpolitizálja a társadalmat. Adjuk meg Istennek, ami az Istené, a császárnak, ami a császáré, s ami se nem Istené, se nem a császáré, az legyen a civil társadalomé – lényegében ez a világlátás vezet el a liberalizmushoz, majd a liberális demokráciához. Ez a világlátás mind a mai napig tipikusan nyugati maradt: nyilvánvaló, hogy az iszlám egyértelműen elutasítja; Afrikában pedig egyáltalán nincsenek gyökerei.

43. A társadalom mint *sponte acta*, innovatív és spontán tevékenységet folytató autonóm szféra is új keletű koncepció. A kérdéstről lásd Sartori 1990, 200–203.

## 8.6. ÖSSZEFOGLALÁS

Azért is hangsúlyoztam az antik és a modern demokrácia közti diszkontinuitást, mert ha a rövidség kedvéért egyszerűen csak demokráciát mondunk, amit elhallgatunk, feledésbe megy, de legalábbis alárendeltté válik. Ez az eljárás tehát azt sugallja, hogy a demokrácia (a kimondott szó) fontosabb, a liberalizmus (a beleértett fogalom) kevésbé fontos. Pedig fordítva kellene lennie. Rövid történelmi távlatban persze nagyon látszhat, ami egyszerűen csak közel van, a demokrácia mai felülkerekedése a liberalizmuson mégis jelentéktelen a liberalizmus antik demokrácián való győzelméhez képest. Az az igazság, hogy azért létezik egyáltalán modern demokrácia, mert a liberalizmus – a szó szerinti demokráciát meghaladva – megteremtette: az általunk működtetett demokrácia *liberális demokrácia*.

A görögök szerint demokrácia az a kormányzati rendszer, amelyben a döntéseket a közösség hozza. Ezért a klasszikus demokráciafelfogás értelmében a közösség az egyes embernek nem enged meg semmiféle függetlenséget, nem biztosít semmiféle védett szférát. „Az athéniak és a rómaiak szabadok voltak, vagyis – helyesbíti Hobbes – az államuk szabad volt” (*Leviatán*, 21. fej.). Pontosan: a szabad város nem jelent szabad polgárokat. Ennek kapcsán sokat értekeztek a polgári szabadságról és a politikai szabadságról – ez azonban részletkérdés. Nem az a lényeg, hogy az antikvitásban ismeretes volt a politikai szabadság, a polgári szabadság pedig nem, esetleg fordítva; hanem sokkal inkább az, hogy polgári, politikai, jogi, individuális vagy egyéb szabadságesszméjük nem a mi eszménk. Nem lehet az, mert a görögök világa és a mi világunk között állnak azok az értékek, amelyekre azóta tettünk szert, s melyek történetileg elválasztanak tőlük.

A görögök a *polis*ből kiindulva gondolták el a *politészt*: az egyén pontosan úgy tartozott városához, mint szerv a szervezethez. Ez az alapvető ellentét az antik és a modern felfogás közt. Mi úgy gondoljuk, hogy az ember *több*, mint egy állam polgára. Az „emberi lény” minőségét és értékét szerintünk nem állampolgári, politikai vagy állami léte adja. Számunkra a ember nem egyszerűen valamely egész vagy kollektív összesség tartozéka. Ezért a mi problémáinkat nem oldja meg, ha a hatalomgyakorlás kollektív, s valamilyen egyén feletti totalitás végzi. Igazság szerint az Kr. e. IV. századi problémákat sem oldotta meg. A néphatalom a görögök kezén hamarosan olyan gőzkalapács lett, amely szétverte előbb az *iszonomiát*, aztán saját alapzatát is. Végül minden törvény lett, ami tetszett a tömegnek, mert nem volt semmi korlát abszolút hatalma előtt. És ez lett a veszte.<sup>44</sup> A mi néphatalmunk egész más, s demokrá-

44. Bryce (1949, I:57) így kommentálja: „Mivel nem tudták elviselni a törvények egyébként maguk szabta fékjeit, úgy kormányoztak a polgárok a gyűlésben, mint despotikus kormányok, gyakorlati példát szolgáltatva a bölcs mondásra, hogy senki sem elég tisztességes ahhoz, hogy abszolút hatalommal lehessen felruházni.”



ciáink épp azért tudnak tartósan fennmaradni, mert nem hasonlítanak a görögök néphatalmára. A néphatalom éppen azért támadt fel, azért képes működni, mert nem szívja magába a politikai mechanizmusok többi elemét; épp ellenkezőleg, ezek szívták magukba a néphatalmat. Bár az etimológiai szimplicizmus kizárólag a népszuverenitást hangsúlyozza, alapjában véve senki sem gondolja, hogy a demokrácia teljes egészében kimerülne a szuverén nép akaratában.

Lássuk tehát tisztán: van demokrácia mint közvetlen hatalomgyakorlás, s van demokrácia mint a hatalom ellenőrzésének és korlátozásának rendszere, s ezek egymással a legkevésbé sem felcserélhető rendszerek.<sup>45</sup> S nemcsak azért nem, mert a modern demokrácia életerős: működőképes és tartós. Azért sem, mert a modernitás olyan problémákat old meg, amelyeket a görögök nem oldottak meg, s olyan értékek megvalósítására törekszik, amelyeket azok nem is ismertek.

45. Aki így gondolja, annak alternatíva lehet a fentebb tárgyalt (lásd 5.7.) elektronikus demokrácia. Vigyázzunk, ez nem lenne azonos a görög formulával: ez utóbbit ugyanis a jelenlét (az együttes jelenlét) jellemezte, míg a népszavazásos demokrácia „magányos” volna.

## 9. FEJEZET

# Szabadság és törvény

„Ahol nincs törvény, ott nincs szabadság.”

(LOCKE)

### 9.1. A POLITIKAI SZABADSÁG

Ahogy a „nagyobb demokráciát” elve elpusztíthatja a demokráciát, úgy a politikai szabadságot is el lehet pusztítani a „valódi szabadság” nevében.

Vajon az ember tényleg szabadon cselekszik, tényleg szabad akarattal rendelkezik? Olyan kérdés ez, amely végigkíséri az egész keresztény teológiát és etikát. S hogy mi a szabadság végső természete, lényege? Spinoza szerint a szabadság a tökéletes racionalitás, Leibniz szerint az értelem spontaneitása, Hegel szerint felismert szükségszerűség, Croce szerint az élet örökös expanziója. A modern erkölcsi gondolkodás nagy része úgy fogja fel a szabadságot, mint önmegvalósítást, mint az én szüntelen expanzióját és kifejezését. E meghatározások azonban mind az *in interiore hominis* szabadság körül forognak, s egyikük sem tekinti úgy a szabadságot, mint *viszonyt*, mint az „én” szabad vagy nem szabad létét másokhoz való viszonyában. Márpedig a politikai szabadság teljes egészében viszony jellegű: annyit jelent, mint szabadságban együtt élni, s szembeszállni a nem szabadsággal.

Meg kell tehát különböztetni egyrészt belső szabadságot, az akarat szabadságát, másrészt külső szabadságot, a cselekvés szabadságát. Az előbbivel a filozófia és az etika foglalkozik; az utóbbival a politika. Ez azt jelenti, hogy a politikai szabadság nem metafizikai, nem végső, nem mindent magában foglaló szabadság; hanem empirikus, specifikus és *gyakorlati* szabadság.

Locke azon kevés filozófusok egyike, akik pontosan ragadták meg a metafizikai és az empirikus szabadság közti különbséget, elkerülve azt a hibát, hogy gyakorlati problémákra filozófiai megoldásokat javasoljanak. Ezért az *Értekezés az emberi értelemről* (Locke 1964) az öndetermináció lehetőségeként definiálja a szabadságot (I. köt. II. könyv 21. fej.), a *Két értekezés a kormányzatról* ellenben úgy határozza meg, „hogy ne legyek alávetve egy másik ember változékony, bizonytalan, ismeretlen és önkényes akaratának” (Locke 1986, II. köt. 4. fej. 22. pont). A politikai szabadság fogalmát azonban Hobbes ragadta meg legjobban. Híres definíciója szerint: „a szabadság valójában az ellenállás hiányát jelenti (ahol is ellenálláson a mozgás akadályait értem)” (*Leviatán*, 21.



fej.).<sup>46</sup> Hobbes azért látja helyesen a problémát, mert a politikai szabadság fogalmát az állampolgár-állam viszony vonatkozásában s az *állampolgárok szemszögéből* nézi. Ha az állam szemszögéből nézzük ezt a viszonyt, s azt mondjuk, hogy az állam „szabad valamiben”, a folytatás a hatalom önkényéről, tehát a politikai szabadság hiányáról fog szólni. A zsarnoki állam szabad *abban*, hogy kénye-kedve szerint parancsoljon, ezzel viszont mindenféle szabadságtól megfosztja alattvalóit: az ilyen állam nem szabad, hanem elnyomó. Tehát a politikai szabadság azt jelenti, hogy hatalmat juttatunk az elesetteknek, a gyengéknek, de legalábbis gyengébbeknek. A politikai szabadság problémája éppen ezért ezzel a kérdéssel kezdődik: hogyan garantáljuk, hogyan óvjuk meg ezt a szabadságot az olyan hatalmaktól, amelyek összeroppantanák?

Emiatt negatív jellegűnek nevezik ezt a szabadságot, noha jobb lenne protektívnek mondani. A politikai szabadság a gyengébbek szabadsága, tehát defenzív szabadság, *szabadság valamitől*: az állampolgárok akkor szabadok, ha nem akadályozzák őket. Nyilvánvaló, hogy a szabadság mint az „akadályoztatás hiánya” önmagában nem cél, hanem a pozitív kibontakozás eszköze: azért akarunk „szabadok lenni valamitől”, hogy „szabadok lehessünk valamiben”. A politikai szabadságot mégsem e pozitív implikáció karakterizálja, hanem a már említett protektív előfeltétele. Minden szabadság *szabadság valamiben*: de minden szabadságnak feltétele, hogy szabadok legyünk *valamitől*. Nem ugorhatjuk át a negatív értelemben vett szabadságot, mert akkor nem jutunk el a pozitív értelemben vett szabadsághoz. Feledkezzünk meg csak egyetlen pillanatra a „nem akadályoztatva lenni” feltételről, s a szabadságok egész építménye fabatkát sem ér. Ha mindent megtilthatnak nekem, ami mondjuk zavarja az uralkodót, milyen szabadságom marad? Talán az engedelmességben való szabadság? Köszönöm szépen.

A „negatív szabadság” nyilvánvalóan elvont formula. A valóságban soha nem vagyunk szabadok *mindenféle* külső akadálytól. A politikai szabadság konkrétan az önkényes és abszolút hatalommal nem fér össze; érvényesülésének feltétele, hogy ez a hatalom átalakuljon legális – azaz mindenkire egyenlően vonatkozó törvények korlátozta – hatalommá. A politikai szabadság gátolja a hatalommal való visszaélést; s hatalmat kíván a hatalomgyakorlás ellenőrzésére és korlátozására. A „nem akadályoztatás” állapotát mindig úgy kell konkretizálnunk, hogy senkinek sem szabad akadályozni *x*, *y* és *z* tekintetben; ahol *x*, *y* és *z* változót mindig attól függően adjuk meg, hogy melyek a „várható veszélyek”, illetve melyek azok a „fenntartott területek”, amelyekhez ragaszkodunk. A nyugati kultúrában e fenntartott területek határait olyan értékek rögzítik, amelyeket a kereszténység, a természetjog és egyfajta jogi etika fejez ki. Más kultúra más területeket tartana fenn. A „negatív” szabadság teljes hiánya azonban kultúrától függetlenül mindig a despotizmus biztos jele.

46. Hobbes a „természeti szabadság” kontextusában úgy határozta meg a szabadságot, mint a *motion*, a mozgás akadályainak hiányát; de később a polgári szabadság, „az alattvalók szabadságának” területére is átviszi a definíciót.

A valamitől való szabadságként felfogott politikai szabadsággal szemben azt a kifogást szokás emelni, hogy az nem teljes szabadság. Így van, miért is ne? Minden gyakorlati szabadság, amelyben a belső szabadság kifejeződhet, külön-külön mind hiányos. Rossiter (1958, 16–18) szerint a mi általános szabadságeszménk négy elemet tartalmaz, úgymint: 1. függetlenség, 2. *privacy*, 3. hatalom, 4. esély. Én így korrigálnám: függetlenség, *privacy*, képesség (ügyesség), esély, hatalom. A kérdés pedig ez lesz: milyen viszony van az első két elem (függetlenség és *privacy*: a negatív szabadságok) és a másik három (képesség, esély és hatalom: a pozitív szabadságok) közt? A válaszem: a feltételek és a következmények közti *procedurális* viszony. Ha *előbb* megvan a függetlenség és a *privacy*, akkor *utóbb* lehetővé válnak a pozitív szabadságok. Ami a „teljes” szabadságot illeti, a teljesség az összegződésből származik, a sorozat egésze adja. Tehát ha el ismerjük is, hogy a negatív szabadság nem teljes szabadság, azért még szükség van rá, mint mindenféle pozitív szabadság *szükséges feltételére*. Ennél az állításnál többre nincs is szükségünk.

Látnunk kell, hogy ez a *procedurális* sorrend nem fontossági sorrend. Természetes, hogy számunkra a sor utolsó tagja a legfontosabb: az a szabadság, amelyik hatalmat ad nekünk (a cselekvésre). De a sorozatelső függetlenség nélkül nem jutunk el a szabadsáig mint hatalomig, s az sem jut el hozzánk. Ez minden; de ez döntő. Jogok nélkül nincs joggyakorlás. A szabadság mindig „érvényesítendő” (szavazással, részvétellel, demonstrálással); de *előbb* az kell, hogy ez az érvényesítés (az én cselekvésem) ne ütközzön akadályba. Végül is a szabadság a *választás* szabadsága. *Előbb* azonban olyan helyzetbe kell kerülnöm, hogy választhassak, s ennek feltétele, hogy választásom ne gátolja. Tehát még egyszer, a szabadság mint nem akadályozottság (mint negáció) meg kell hogy előzzön minden pozitív szabadságot, minthogy *sine qua non* feltételük.

## 9.2. A LIBERÁLIS SZABADSÁG

Eddig csak a *politikai* szabadságról beszéltem, nem a *liberális* szabadságról. A negatív szabadság felveti a problémát; a liberális szabadság viszont e probléma liberális által kínált megoldása.

Mindent összevetve, a politikai szabadság célja a polgár védelme az elnyomástól. S hogyan védi őt? Ezt Cicero káprázatos tömörséggel úgy fogalmazta meg, hogy *legum servi sumus ut liberi esse possimus*, a törvények szolgálai vagyunk, hogy szabadok lehessünk (*Oratio pro Cluentio*, 53); de már Arisztotelész is megjegyezte, hogy „nem szabad szolgáltatásnak tartanunk az alkotmány szerinti életet, hanem inkább biztonságnak” (*Politika*, 1310a). A lényeg mindörökre az, hogy akkor vagyunk szabadok, ha törvényeknek s nem uraknak engedelmeskedünk. De ha a (politikai) szabadság a törvényben és a törvények által való szabadság is, nagy a különbség aközött, hogy tudjuk, mi az, és aközött, hogy tudjuk, hogyan kell elérni.



A görögöknek nem sikerült ez a vállalkozás. Nem találták meg a módját, hogyan lehet a *nómoi* – saját törvényeiket – helyes középben tartani a két véglet, a szent és megváltoztathatatlan törvények, illetve az emberi és változékony törvények közt. A görögök hamar eljutottak a törvényhozói jogfelfogáshoz, amely lehetővé tette, hogy a *démosz* kénye-kedve szerint alkosson és semmisítsen meg törvényeket; s ilyenformán a törvények általi kormányzásból megint csak emberek általi kormányzás lett. Ezért a nyugati jogi tradíció a rómaiakra nyúlik vissza. A rómaiak apránként kifejlesztettek egy olyan jogrendszert, amely a törvényszéki gyakorlatban keletkezett, s ez aztán (a császárság jogtudósai által) kodifikált formában került át a középkorba; a napóleoni kodifikációig szokásjogi – *common law* – rendszerként kezelték, majd angolszász területen lassanként a *rule of law*, a törvényi szabályozás rendszerévé alakul. A római tradíció korlátja, hogy mint törvényszéki joggyakorlatban alkotott jog alapvetően magánjog – azaz a magánszemélyek közti jogvitákat szabályozza –, s nagyrészt lefedetlenül hagyja a közhatalmak szabályozását. A politikai hatalmat korlátozó jogrendszerhez csak a liberális konstitucionalizmussal, a kifejezés liberális-konstitucionális értelmében vett jogállamisággal érkezünk el.<sup>47</sup>

Az angolszász *rule of law* alkotmányos fejlődésében lassanként az a felfogás alakul ki, hogy a közhatalom ellenőrizhető a „fékek és egyensúlyok” elve révén, s alávethető olyan „felsőbb” törvénynek – alkotmányos normatívának –, amely strukturálisan és procedurálisan egyaránt köti. A konstitucionalizmus architektónikája változatos és összetett. Itt csak azt kell kiemelnünk, hogy azok az eszmék, amelyek a politikai szabadságot ténylegesen biztosító jogi garanciák rendszerében öltönek testet, ugyanazok az eszmék, amelyeket „liberálisnak” nevezünk; s ezzel jeleztük, hogy biztosan nem a demokrácia eszményéből erednek.

A hatalom problémájának liberális-konstitucionalista megoldása tehát a jogon alapul, s a jog korlát, sőt korlátozások összessége. A törvényesség eszméje pedig elsősorban a néphatalmat korlátozza. Mint Kelsen (1966, 84) megjegyezte, a demokrácia „önmagát számolja föl a nélkül az önkorlátozás nélkül, amelyet a törvényesség elve jelent”. Az antik demokrácia tényleg felszámolta önmagát, mert a görögök nem tudták a jogot korlátként birtokba venni. S bár a modern demokráciaeszmé ma a szabadság és a törvényesség fogalmát is magában foglalja, e fogalmak „józan logika szerint nem hozzá tartoznak” (Jouvenel 1947, 209). Nem hozzá tartoznak, minthogy a liberalizmusból kerülnek át a demokráciába. Duverger (1955, 3) helyesen jegyzi meg, hogy „mikor Laboulaye azt a címet adta Benjamin Constant írásai gyűjteményének, hogy *Cours de Politique Constitutionnelle*, tulajdonképpen *A liberális politika tanfolyamát* értette rajta. Az »alkotmányos« politikai rendszerek liberális politikai rendszerek.” Úgy is van. A liberális politika konstitucionalizmus, a konstitucionalizmus pedig a szabadság problémájának megoldása alkotmányos törvényesség útján.

47. Ennek gondos rekonstruálását lásd Matteucci *Dal Costituzionalismo al Liberalismo* [A konstitucionalizmustól a liberalizmusig] (1975). Matteucci a konstitucionalizmust a liberalizmus elé helyezi, én inkább konstitucionális fogalmakkal definálnám újra a liberalizmust. De a lényeg ezzel nem változik.

## 9.3. ROUSSEAU: A TÖRVÉNY SZUPREMÁCIÁJA ÉS A DEMOKRÁCIA

Rousseau szeretett ár ellen úszni, s mindenben ellentmondani kortársainak. Mégis az volt a legkedvesebb s szüntelenül hangoztatott tézise, hogy a szabadság a törvény által, s a törvényben alapozódik meg. A tézis régi, Rousseau eredetisége abban a módon és állhatatosságban van, ahogyan azt vallotta. Rousseau a legkevésbé sem gondolta, hogy az embert a népszuverenitás eszközével kell felszabadítani. S minthogy itt nálunk az utóbbi félszázad során sokan úgy tekintették őt, mint aki a demokrácia felől „meghaladta” a liberális demokráciát, helyre kell állítanunk vele kapcsolatban az igazságot. Ez egyszer terjedelmesen fogom idézni, s az ő szövegére bízom, hogy beszéljen.<sup>48</sup>

A politika problémája, „amit én a kör négyesítőjének geometriai problémájához hasonlítok – írta Rousseau az *Gondolatok Lengyelország kormányzatáról* című írásában –, a törvény ember fölé emelése”.<sup>49</sup> A *Politikai gazdaságtan* című szócikkében, amelyet valószínűleg 1754-ben állított össze az *Enciklopédia* számára, így fogalmazott: „Egyedül a törvénynek köszönhetik az emberek az igazságot és a szabadságot.” (In Rousseau 1978, 212.) Az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* ajánlásában azt a megjegyzést tette, hogy „Senki sem olyan felvilágosulatlan közöttetek, hogy ne tudná: ahol a törvény erőtlen, védőinek pedig nincs tekintélye, ott egyetlen ember sem élhet biztonságban és szabadon” (uo. 67). A *társadalmi szerződésről* első fogalmazványában (1756) megint csak a törvényről mondja azt, hogy „az emberi intézmények között a legmagasztosabb”. S mikor a *Levelek a hegyekből* című művében „röviden és hűen” összefoglalta tartalmát, úgy fogalmazott, hogy „ha a törvény... az embereknek van alárendelve, csak rabszolgák és urak lesznek”. Ez az a bizonyosság, amelyről aztán a legnagyobb bizonyosság hangján nyilatkozott: „A szabadság mindig a törvények sorsát követi, velük virágzik vagy hervad el: semmit sem tudok ennél biztosabban.”<sup>50</sup> Számára mindig az volt a kérdés – írja a *Vallomásokban* –, hogy „melyik az a kormányforma, amely természeténél fogva legjobban szem előtt tartja a törvényeket”.<sup>51</sup>

48. A leggyakrabban idézett írásokra ezért a következő rövidítésekkel fogok utalni: TSZ = *A társadalmi szerződésről*; *Értekezés* = *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*; LH = *Levelek a hegyekből*; GL = *Gondolatok Lengyelország kormányzatáról*.

49. Hozzátette: „különböző biztosak lehettek benne, hogy ott, ahol azt hiszitek, hogy a törvények fognak uralkodni, az emberek fognak uralkodni” (GL, I.).

50. LH I. rész V. levél; II. rész VIII. levél. Rousseau előrebocsátotta: „Nincs... semmiféle szabadság törvények nélkül, ott sem, ahol valaki a törvény felett áll... Egy szabad nép a törvényeknek engedelmeskedik, de csak a törvényeknek engedelmeskedik, és a törvények ereje miatt van, hogy nem az embereknek engedelmeskedik... Egy nép akkor szabad..., amikor abban, aki őt kormányozza, egyáltalán nem az embert látja, hanem a törvény szervét.” (Uo.) A IX. levél II. részében pedig így folytatta: „Az állampolgár csak a törvényeket és a törvények betartását akarja. Minden ember... jól tudja, hogy ha kivételek vannak, azok nem az ő javára vannak. Ezért mindenki fél a kivételektől; és aki a kivételektől fél, az a törvényt szereti.”

51. *Vallomások* IX. könyv. Más megfogalmazásban: „Mi a természete annak a kormánynak, amelyik képes kiformalni a legerényesebb, legfelvilágosultabb, legbölcsebb, egyszóval a legjobb népet?”



A probléma tehát állandó, de *valóban* hasonló a kör négyszögesítéséhez. *A társadalmi szerződésről* (II, 6) például ebben az aggodalmas kérdésben fogalmazza meg: „A vak tömeg, mely gyakran nem is tudja, mit akar, mert ritkán tudja, mi jó neki, véghez tud-e vinni önmagától egy olyan nehéz vállalkozást, amilyen a törvényhozás?” Tehát a megoldást a „törvényhozási rendszerben” és a törvénycsinálás hogyanjában kell keresni. A problémát Rousseau szerint a gyakorlatban egyetlen módon lehet megoldani: a lehető legkevesebb törvényt kell hozni. Ezen a megoldáson régóta gondolkodott, hisz már az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* Ajánlásában említette, hogy az athéniak azzal veszejtették el a demokráciát, hogy mindenki saját fantáziája alapján, kedvére indítványozott törvényeket, pedig „a törvények kivált ősi eredetük miatt szentek és tiszteletet parancsolók”.<sup>52</sup> *A társadalmi szerződésről* (IV, 1) azt állítja, hogy az államnak „igen kevés törvényre van szüksége”. A számára oly kedves Genf polgáraihoz pedig így fordult: „Nektek jó és bölcs törvényeitek vannak, önmaguk miatt is, és azon egyszerű tény miatt, hogy törvények... Mivel az államotok alkotmánya végleges és szilárd formát öltött, törvényhozói feladataitok véget értek: az építmény biztonsága most azt kívánja, hogy ugyanannyi akadály találtassék, ami megtiltja, hogy hozzányúljanak, mint amennyi hajlandóság kellett előbb a felépítéséhez... A mű készen van, most változtathatatlaná kell tenni.”<sup>53</sup>

A lényeg tehát az, hogy Rousseau törvényei nagybetűs Törvények: kisszámú, nagyon általános, alapvető, ősi és szinte megváltoztathatatlan legfőbb Törvény. *A társadalmi szerződésről* (II, 7) a Törvényhozóért fohászkodik – egy Mózesért, egy Lükurgoszért, egy Numáért –, aki „minden szempontból rendkívüli ember az államban”, akinek a feladata „sajátos, magasabb rendű... semmi köze az emberi világhoz”. „Istennek kellene lennie, aki törvényeket ad az embereknek.” A második *Értekezés* Ajánlásában Rousseau kijelenti, hogy ő saját magának olyan köztársaságot választana, „ahol az egyének beérik annyival, hogy szentesítik a törvényeket”. Rousseau egyáltalán nem gondolt törvényhozó, törvényeket csináló népre; szerinte a nép a törvényeknek csupán bírása és őrzője kell legyen. Rousseau úgy kívánta felszabadítani az embert, hogy olyan Törvények személytelen kormányzása alá helyezi, amelyek magasabb rendűek, s fölötte állnak az őket kibocsátó akaratnak: ez az akarat pedig felismeri és nem teremti, oltalmazza, de nem módosítja a törvényeket. S hogyan? Hogyan lehet ezt megvalósítani? Rousseau-nak ehhez *deus ex machina* kellett, és az az isten, amelybe kapaszkodik, a *volonté générale*.

Az „általános akarat” közkeletű kifejezés volt abban az időben. Diderot az

52. Az athéniak törvényhozói szeszélyessége elleni bírálatra visszatér *A társadalmi szerződésről*, II, 4. Lásd még TSZ III, 11.

53. LH II. rész IX. levél. Az egész *Gondolatok Lengyelország kormányzatáról* is „a régi szokások megtartására és visszaállítására” (III. fej.) való buzdítás hatja át. Azt is látnunk kell, hogy Rousseau a törvényekhez számítja a szokásokat, sőt a legfontosabb törvényfajtának tartja őket (TSZ II, 12). Ez teszi utóbb mozdulatlaná a rousseau-i megoldást.

*Enciklopédia* Természetjog címszavában így definiálta: „az általános akarat minden egyénben az okoskodó értelem tiszta aktusa, miközben a szenvedélyek némák”. Rousseau nem fogadja el ezt a meghatározást. Vajon miért? Nem hiszem, hogy Rousseau fülének a Diderot-definíció racionalista jellege csengett volna rosszul, vagyis az általános akarat visszavezetése „az értelem tiszta aktusára”. Rousseau nem vallott voluntarista elképzeléseket az akaratról. *A társadalmi szerződésről* azt írta, hogy az ember polgári állapotában rákényszerül arra, hogy „mielőtt engedne hajlandóságainak, meghallgassa az ész tanácsát” (I, 8), és hogy alárendelni magunkat a polgári állapotnak annyi, mint az „ész egyik törvényének” (II, 4) engedelmeskedni.<sup>54</sup> Rousseau tehát nagyon is el tudta fogadni a szenvedélyek Diderot által megkívánt „némaságát”, nem tudta azonban elfogadni Diderot válaszát arra a kérdésre, hogy *ou est le dépôt de cette volonté générale?* Diderot szerint ez a „depozitum” az „egyes individuumokban van”. De ha így van, az általános akarat Rousseau-nak semmire sem jó.

Rousseau érzékelte a természetjogi koncepció válságát, s problémája az volt, hogy megtalálja helyettesítőjét, azt az entitást, amely pótolni tudja. Ebben az értelemben kell tekintenünk az általános akaratot, ami nem is a „különös akaratok összege” (TSZ II, 3), nem is a minden partikularitástól és egoizmustól megtisztított individuális akarat, hanem egy kicsi mindkettőből és még más is. Olvassuk csak tovább Rousseau-t. Amikor az állam kicsi és egészséges, „a közjó magától megmutatkozik”, és ha új törvényekre van szükség, „mindenki elismeri, hogy nélkülözhetetlenek. Az első javaslattevő csupán kimondja, amit már mindenki érzett” (TSZ IV, 1). A másik végleten, mikor az állam a tönk szélére jut, „az általános akarat elnémul”. Ebből azonban nem következik, hogy „az általános akarat megsemmisült vagy romlásnak indult. Nem: mindig ugyanaz, változhatatlan és tiszta marad” (uo.). Megjegyzem: ha így van, akkor egy törvény nem *ex homine* teremődik, hanem *ex ratione* felismerszik és megnyilatkozik; s az általános akarat pontosan úgy hordozza és foglalja magában a törvényeket, ahogy a természetjog hordozta és foglalta magában őket. Ha az általános akarat valóban *akarat* volna, nem létezne, amikor tétlen, s nem akarna, amikor néma. Az általános akarat viszont „elpusztíthatatlan”

54. Hangsúlyoznunk kell, hogy Rousseau „racionalista”, mikor problémája az ember „természeti-etlenedése” az állampolgárban, és nem az, mikor problémája épp ellenkezőleg, az ember „természet szerinti” nevelése. Rousseau az írásában két alternatív hipotézisben gondolkodik. Ha a társadalom túlságosan nagy és romlott, az egyént kell megmenteni. Ezért Rousseau az *Emil*-ben egyenesen buzdít a haza és az állampolgár szavak eltörlésére, s az önszeretetet magasztalja; ebben a helyzetben az embernek csakis magával szabad törődnie. Ez az „érzelmi etika” kontextusa is. Ha viszont a társadalom kicsi, még patriarchális, akkor a közösséget kell megmenteni: ez a *A társadalmi szerződésről* problémája. Ebben az esetben az állampolgár lép az ember elébe, az egyén mint „partikuláris” megszűnik, s egészen az egésznek kell áldoznia magát. Ebben az esetben az „érzelem” lesz a száműzött, és az ész lép a helyébe. Itt „az egyén látja a jót, de elveti; a köz akarja a jót, de nem látja... az egyiket arra kell buzdítani, hogy *akaratát összhangba hozza értelmével*, a másikat meg kell tanítani, hogy *felismerje, mit akar*” (TSZ II, 6: kiemelés tőlem – G. S.).



(TSZ IV, 1). Ez azt jelenti, hogy az általános akarat szubjektív esetlegességek-től mentes, értelemmel bíró *objektív* létező; továbbá azt is, hogy az általános akarat a „természeti rend” és az azt megragadó és visszatükröző „természeti ész” antropomorf megfelelője.

Igaz, hogy Rousseau megpróbálkozik az általános akarat *szubjektumba* helyezésével. A természetjogi koncepció a transzcendenciában vetett horgonyt; Rousseau-nak az immanenciában volt szüksége kikötőre. Ezért igyekszik kapcsolatban tartani az általános akaratot és a „mindenki akaratát”. Így, miután előrebocsátotta, hogy „az általános akarat mindig az igazság pártján van és mindig a köz hasznára törekszik” (TSZ II, 3), feltételezi, hogy az általános akarat kiszámítható, vagyis „ha a különös akaratokból elvesszük azt, amiben az egyik több vagy kevesebb a másiknál, márpedig ezek a különbségek kölcsönösen megsemmisítik egymást, úgy a kivonás eredményeként az általános akarat marad fenn”. De nyomban helyesbít is: „gyakran nagy különbség van a közakarat és az általános akarat között” (uo.).<sup>55</sup> Az az igazság, hogy Rousseau olyasmit próbál összeegyeztetni, ami összeegyeztethetetlen.

Egy számlálás esetleg felfedheti az általános akaratot, de lényege nem ez által áll elő. Az általános akarat nem összeg, amelyhez összegzéssel eljuthatnánk: egyetlen, oszthatatlan és elpusztíthatatlan. Az általános akarat minőségi elemekből álló morális akarat, melyet határozott objektivitás jellemez: mivel az általános akarat csak akkor lehet valóban „általános”, ha mibenléte, eredete és tárgya szerint is az (TSZ II, 4, 6). Még ha feltételezzük is, hogy a népgyűléseken olyan egyetértés alakul ki, amely kiiktatja a zűrzavart és a partikuláris szenvedélyeket, más is kell, hogy elérjük az általános akarat „minőségét”: kell jóakarat, hazafias érzület, és az is kell, hogy a népet felvilágosult ítélet vezérelje. Ezek nem csekély kikötések: erősen körülhatárolják a nép főhatalmát. A nép szeretné a jót, de ebből nem következik, hogy látja is; tehát nem az általános akarat oldódik fel a nép főhatalmában, hanem ellenkezőleg, a nép akaratnak kell feloldódnia az általános akaratban. Rousseau voltaképpen nem azt kérdezi a néptől, hogy elvet vagy elfogad-e egy törvényjavaslatot, hanem azt, hogy ez a javaslat az általános akaratnak megfelel-e vagy sem (TSZ IV, 2).

Vajon Rousseau demokráciája egyáltalán demokrácia volt? Kezdjük azzal a megállapítással, hogy e fogalomnak Rousseau-nál nincs se elsőbbsége, se kitüntetett szerepe. Mint mondtam (lásd 8.4.), szerinte is köztársaságnak kell nevezni a legjobb kormányzatot, azt az államot, amelyet „az általános akarat, vagyis a törvény irányít” (TSZ II, 6). Ennek lesz alfaja a demokrácia, az arisztokrácia és a monarchia, úgy, hogy „a demokratikus kormányzat a kis államoknak felel meg, az arisztokratikus kormányzat a közepeseknek, a monarchikus pedig a nagyoknak” (TSZ III, 3). A demokráciának szentelt rövid fejezetben pedig Rousseau azt mondja, hogy a demokrácia nagyon problémás, s

55. A különbség az, hogy „az ember mindig akarja a jót, de nem mindig látja, hogy mi az” (TSZ II, 3).

De ha így van, akkor a jó „meglátása” lesz a probléma.

hogy „egyetlen kormányzat sincs annyira kitéve a polgárháborúknak és a belső zavargásoknak, mint a demokrácia vagy népuralom” (TSZ III, 4). Tehát Rousseau témája egyáltalán nem a demokrácia volt, hanem a *társadalmi szerződés*. Másodszor, azt is meg kell értenünk, mit értett Rousseau „nép” alatt. Rousseau határozottan megkülönböztette a népet a *csőcseléktől*. Számára a nép csak a „polgárokat”, csak a „honfiakat” jelenti. Mind a Lengyelország, mind a Korzika számára írott alkotmánytervezetében aprólékos *cursus honorumot* írt elő, s ez képesített volna szuverenitásra. A *Levelek a hegyekből* nagyon világosan jelzi, hogy Rousseau számára az egyenlőség olyan közbülső helyzet a koldus és a milliomos közt, amelyet a középpolgárság képvisel. Rousseau gazdagok és szegények közt elhelyezkedő népe nincs messze Hegel általános osztályától. De Rousseau azért külön eset, mint mindig. Az ő népét a görög *démosz*-szal szemben nem a szegények alkották (a szegények legfeljebb a *csőcseléket* alkották), Hegel általános osztályához képest pedig nagyon kicsiny réteg volt: a „polgárok” erősen válogatott arisztokráciája.

Most pedig térjünk rá, hogy milyen is Rousseau úgynevezett demokráciája. Azt mondanám, hogy ártalmatlanná tett szó szerinti demokrácia, amelyben a leszerelt népakarat helyére az általános akarat kerül. Úgy is fogalmazhatunk, hogy Rousseau demokráciája antik típusú demokrácia, amely meg tudott állni Hérodotosz *nomosz*ánál s a törvény kormányzásának törvényénél. Figyeljünk föl rá, hogy kimondottan statikus törvényi kormányzásról van szó. Rousseau javaslata egyfajta mozdulatlan demokrácia, amelynek a lehető legkevesebb törvényt kell hoznia, amely csak akkor maradhat fenn, ha nem cselekszik, illetve ha a lehető legkevesebbet cselekszi. A genfi polgár egész tehetségét és minden gondos előrelátását annak a célnak szentelte, hogy béklyóba kösse azokat az erőket, amelyeket később a sors fintora folytán az ő nevében szabadítottak el.

*Ex post* gondolhatjuk éppen, hogy Rousseau mégiscsak egy mindent felfaló és totalitárius jakobinus demokráciát készített elő; szándéka azonban biztosan nem ez volt. Rousseau gondolkodása „forradalmasított” ugyan; ő maga azonban biztosan nem volt forradalmár. Nem volt még csak reformer sem. A második *Értekezés*ben például kijelenti, hogy „demokratikus, bölcsen mérsékelt kormányzat alatt szerettem volna születni” (Ajánlás). A harmadik *Dialógusban* hangsúlyozza, hogy ő „mindig a létező intézmények megőrzése mellett állt ki”. 1765-ben ezt írta Buttafocónak: „Mindig megtartottam mint sértetetlen alapszabályt, s továbbra is ekként fogom követni azt az elvet, hogy mélységes tisztelettel viselkedjek a kormányzat iránt, amely alatt élek, s ne akarjam... azt semmi módon megreformálni.” Még Lengyelországnak szánt reformtervezete is egyetlen felhívás, hogy legyenek körültekintőek a reformok megvalósításában; s a forradalom mint gyógymód egyik legszarkasztikusabb elutasítása is épp ebben a szövegben található: „Kinevetem azokat a népeket..., amelyek azt képzelik, hogy ahhoz, hogy szabadok legyenek, elég lázadónak lenniük” (GL VI. fej.). Rousseau egyedül Korzikát tartotta törvényho-



zási úton megreformálhatónak, minthogy megítélése szerint ez az egyetlen állam, amely elég fiatal hozzá, hogy ott még törvényeket lehessen alkotni (TSZ II, 10). Egyébiránt figyelmeztetett, hogy „ha egyszer megszilárdultak a szokások, gyökeret vertek az előítéletek, veszedelmes és hasztalan vállalkozás azzal kísérletezni, hogy átalakítsák őket” (TSZ II, 8); és a rendszerek megváltoztatásáról szólva figyelmeztetett, hogy „az ilyen változtatások mindig veszedelmesek; csak akkor szabad megbolygatni a fennálló kormányzatot, ha összegegyeztetetlenné vált a közjával” (TSZ III, 18).

Rousseau javaslata egyébként a liberális megoldás ellentettje: elutasította a képviselőket; közvetlen és a lehetőségekhez képest egyhangú demokráciát akart, azt követelte, hogy az előjáróknak ne legyen semmiféle saját akarata, csak erejük az általános akarat elfogadtatásához. Rousseau „akaratot” mondott ugyan, de egyáltalán nem „akaró” akaratot értett rajta. Az általános akarat nem *dünamisz*, hanem egyfajta csalthatatlan ösztön, amelynek segítségével megszűrjük a törvényeket, s Törvénynek csakis a helyes, a valódi törvényt ismerjük el. Az volt a szándéka, hogy olyan rendszert előíranyozva szabadítsa meg láncaitól az embert, amely a lehető legnagyobb mértékben akadályozza és köti a törvényhozást. Rousseau tehát a törvény szupremáciájában látta a szabadság problémájának megoldását. Az ő törvénye azonban olyan törvény volt, amely soha nem létezett (még az antik városokban is csak a kezdeményei), s amely nem tudott szembenézni azokkal a problémákkal, amelyekre a konstitucionalizmus Rousseau korában már reagálni kezdett.

#### 9.4. SZABADSÁG ÉS AUTONÓMIA

Hosszasan időztem Rousseau „törvények által uralt szabadságánál”, mert nálunk jó ideje egész más szabadságfogalmat divat neki tulajdonítani, mégpedig a szabadság mint autonómia fogalmát. Eddig ennek a fogalomnak nyomát sem találtuk, bár igazán bőségesen idéztünk. Egy idézet azonban még hiányzik, a következő: „ha a magunk alkotta törvénynek engedelmeskedünk, akkor szabaddá válunk” (TSZ I, 8). Tegyük fel, hogy ebben a mondatban megjelenik az autonómia fogalma. Ha így is van, Rousseau nem vette észre. Aki aranyrögöt talál, ásni kezd, Rousseau viszont nem. Ebből a bolhából (mindössze egyetlen sor) mégis elefántot csináltak. Szerintük a szabadság mint autonómia a szabadságfogalom Rousseau által is megerősített demokratikus meghatározása lesz; s ezen az alapon a „kisebb”, liberális szabadsággal (vagyis a *valamitől* való szabadsággal) szembeállítják a „nagyobb”, demokratikus szabadságot, vagyis az autonómiát. Hát nem.

Az idézett passzus egy „kárpótlásokról” szóló gondolatmenetben található, annak felsorolásában, hogy az ember mit veszít és mit nyer a természeti állapotból a polgári állapotba való átmenetben. A „társadalmi szerződéssel – írta Rousseau – az ember elveszti természetes szabadságát... amelynek csak az

egyén ereje szab határt”, hogy elnyerje „a polgári szabadságot, amelyet korlátok közé szorít az általános akarat”. Ez azt jelenti, hogy az ember a polgári szabadsággal nyeri el „az erkölcsi szabadságot... csak ez teszi valóban önmaga urává az embert, mert rabok vagyunk, amíg a *puszta testi vágy ösztökélésére* cselekszünk, de ha a magunk alkotta törvénynek engedelmeskedünk, szabaddá válunk”. Ezután Rousseau rögtön megjegyzi, hogy „a szabadság szó *filozófiai jelentése* e helyütt nem tartozik tárgyamhoz”.<sup>56</sup> Autonómia? Ha tényleg benne van, az nem lesz autonómia az általános akarattal szemben; továbbá ellentéte (kétséges hovatartozású ellentéte) „a *puszta testi vágy ösztökélése*” lesz; s végül, ez az autonómia morális és filozófiai szabadságnak minősül. Miután ezt tisztáztuk, kész vagyok elismerni, hogy egy értelmezőnek joga van olyasmit kiolvasni egy szövegből, amit maga a szerző nem látott. Ám itt az értelmezők valóban túlmentek az elfogadható határokon. Tételezzük fel, hogy Rousseau-nál van egy autonómiafogalom, s ő nem veszi észre. Még ha így volna is, az értelmezőnek meg kell maradnia egy olyan autonómiafogalomnál, amely Rousseau számára is elfogadható lenne.

Ilyen téren az első korlát, hogy az autonómia Rousseau szellemében az ő szűken vett szerződési hipotézisének keretei közt értendő, vagyis egy olyan eredeti megállapodáson belül, amelynek értelmében ideálisan minden szerződő fél aláveti magát az általa szabadon elfogadott normáknak. Már maga a tény is, hogy a Rousseau tervezte demokrácia a legkevésbé sem hajlamos törvényeinek megváltoztatására, megmutatja, hogy mennyire fontos volt számára e szabadságot eredeti törvényi formájában tartani.

Másodszor, azt az autonómiát, amelyet Rousseau is aláírna, erősen meghatározza demokráciája városi mérete. Rousseau ugyanis mindig is azt vallotta, hogy a nagy léptékű demokrácia lehetetlen. Még abban az írásban is – *Gondolatok Lengyelországról* (e nagyméretű államról) –, amelyben kicsit enyhítenie kell ezt a tagadást, azt állítja, hogy a „nemzetek nagysága, az államok kiterjedtsége” „gyökeres fogyatékoság”, s az „emberi nem bajainak első és fő-fő forrása”. Itt az olvasható: „Szinte minden kis állam, legyen az köztársaság vagy monarchia, csakis azért virágzik, mert kicsi, mert minden állampolgár ismeri egymást... Minden nagy nép, amelyet saját tömegei húznak le, vagy... anarchiában vagy elnyomók alatt nyög.” (V. fej.) *A társadalmi szerződésről* pedig így ír: „minél nagyobb az állam, annál kisebb a szabadság” (III, 1); „minél nagyobb a nép lélekszáma, annál nagyobb erőre van szükség, ha kordában akarják tartani” (III, 2). Tehát az a polgár, aki csupán általa is elfogadott döntéseknek van alávetve, azaz saját akaratának engedelmeskedik, csakis kis város polgára lehet, amely közvetlenül kormányozza magát. Mikor azonban a közvetlen önkormányzás már nem lehetséges, akkor Rousseau számára semmi értelme nem lenne autonómiáról beszélni.

56. Ezzel végződik *A társadalmi szerződésről* I. könyvének 8. fejezete, amelyből minden itt idézett passzus származik. A kiemelések tőlem – G. S.



Végül, még ha a premisszába Rousseau beleértett is egyfajta autonómiát, a konklúzió – amelynek súlya a premisszához képest száz az egyhez – mégiscsak az, hogy ha egyszer már szentesítették a törvényt, ha már megvan az igazi törvény, a szabadság a „törvény által uralt szabadság” lesz. Az ember azért szabad, mert ha a törvények kormányoznak és nem más emberek, nem kell senkinek behódolnia; vagyis azért szabad, mert nincs önkénynek kitéve. Ez Rousseau-nál a szabadság fogalma; s így is értették. A francia forradalom alatt például sokat idézték Rousseau-t, s az akkori forgószélben igazán a felszínre kavarodott minden lehetséges eszme; az autonómia eszméje azonban nem. Még a terror hajnalán, az 1793. évi Emberi jogok nyilatkozatában is azt mondja a 9. cikkely, hogy „a törvénynek védenie kell a köz és az egyén szabadságát a kormányzók elnyomásával szemben”.

Az az igazság, hogy Rousseau legfeljebb Kant után lehetne az autonómia-fogalom atyja, minthogy ez a fogalom Kanttal kerül előtérbe. A *Gyakorlati ész* filozófusánál viszont az autonómia – hogy magunk írunk törvényt elő magunknak – a morális szabadságot, illetve belső szabadságunkat definiálja. Egész más kérdés tehát, mint a külső kényszerítés. Ezért az elnyomás problémájával kapcsolatban Kant nem segít; ez a magyarázata, hogy az autonómia fogalma Kant helyett nyomban Rousseau találmanya lett, amint politikai színezetet akartak adni neki. Ez azonban jogtalan visszamenőleges csúsztatás, amely szerencsétlen homályba burkolja a politikai szabadság problémáját. Most ezt kell tisztáznunk.

Norberto Bobbio (1955, 173, 272) igen jól rátapint a lényegre: az autonómia az *akaratra*, a szabadság mint nem akadályoztatás pedig a *cselekvésre* vonatkozik. Pontosan így van. Tehát a (belső) akaratszabadság problémája nem a (külső) cselekvési szabadság problémája; a politikai szabadság problémája viszont igenis a *cselekvésben* való nem akadályoztatás problémája. A politikában nem sokat számít, hogy belül szabad vagyok; az számít, hogy ne legyen láncra verve. Lehet nekem bármekkora autonómiám, nem akadályozza meg, hogy kényszeríthessenek; s akaratom akkor is lehet szabad (autonóm), ha egyébként börtönben ülök. Ezért mondhatjuk, hogy az erőszak sohasem oltathja ki az emberben a szabadság tüzét. De fordítva is, akkor is lehet akaratom tétlen és passzív (heteronóm), ha bármit megtehetek, amit csak akarok. Amikor az autonómia (a belső szabadság) a cél, a heteronómia ellen küzdünk; amikor a cselekvési szabadság a cél, a külső elnyomás ellen küzdünk; s megnyerhetjük úgy az egyik csatát, hogy elvesztjük a másikat, mert autonómia és kényszerítés nem zárja ki egymást.

Meg kell jegyeznem: az autonómia jelentőségét egyáltalán nem csökkenti, hogy „belső fórumunkra” helyezzük; sőt a magunknak szabott törvény „felelősségteljes szabadság”, olyan szabadság, amely nem fajul szabadossággá. Az autonómia *értéket ad* a személyiségnek, aktív és felelős „szubjektummá” teszi, szemben a passzív, anómiás, kívülről irányított emberrel, vagyis az emberrel

mint „objektummal”. De mivel az autonómia önnönmagamon belüli viszony, a külső szabadság, a cselekvési szabadság problémái kívül esnek rajta.

Ezért az az autonómia, amiről a politikában beszélnek, csak átvitt értelemben autonómia. Bobbio (1955, 176) hangsúlyozza, hogy „az autonómia fogalma... a politikai szóhasználatban... arra utal, hogy az állampolgárok cselekvéseit szabályozó normáknak, amennyire csak lehetséges, összhangban kell lenniük a polgárok kívánságaival”. Csakhogy ezt miért autonómiának hívjuk? A állampolgárok kívánságainak leginkább megfelelő parancs az lesz, amelyhez *egyetértésüket adják*; ami azt jelenti, hogy ez a probléma inkább a konszenzus kérdéskörébe tartozik (lásd 5.2.). Hasonló megfontolás érvényes a „helyi autonómiák” kifejezésre. Az úgynevezett helyi autonómiák, mint a centrumtól relatíve független részegységek, ma legtöbbször és leginkább a politikai-közigazgatási decentralizáció elemei. Ritkán „autarkiak”, ritkán állnak meg önmagukban. Meglétük mindig feltételezi a valamitől – a központi vagy központosító államtól – való szabadságot. Ha úgy tetszik, nevezhetjük őket autonómiáknak; de azért ne vegyük túlságosan komolyan ezt a kifejezést.

A fejezet elején azt állítottam, hogy a politikai szabadságot elpusztíthatja a „valódi Szabadság” is – s elsősorban az autonómiára gondoltam. Ha az autonómiát hamisan Rousseau-val legitimálják, politikai szabadságnak láttatják, s hegeli dialektikus átgyúrásban „nagyobb szabadsággá” koronázzák, az könnyen ahhoz a végkövetkeztetéshez vezethet, hogy „az állam, ez a *par excellence* elnyomó szerv lett a szabadság legfőbb kifejezője”.<sup>57</sup> Isten mentsen. Nagyra tartom az autonómiát mint belső szabadságot és morális szabadságot; borzadok viszont az olyan autonómiától, amely abban áll, hogy „szabadnak képzeljük magunkat” a börtönben, s amely az államot a szabadság legfőbb kifejeződéisévé teszi. Nem. A valamitől való (negatív) szabadság és a szabadság mint autonómia nem úgy viszonyul egymáshoz, mint kisebb és nagyobb szabadság. Ezek egyszerűen másnemű szabadságok. Az autonómia szent; de *nem* az elnyomástól való szabadság.

## 9.5. A TÖRVÉNYHOZÓK JOGA

Térjünk rá a szabadság és a törvény kapcsolatára. Sajnos nem az általános akarat alkotja a törvényeket; s sajnos nem is egyszer s mindenkorra hozzák őket, hanem folyamatosan alkotandók. S persze ma nem is attól vagyunk szabadok, hogy mi hozzuk a törvényeket, amelyeknek alá vagyunk vetve, hanem mert a törvényalkotóknak nem áll szabadságában, hogy kényükre-kedvükre hozzák őket. Ezzel az állítással pedig elérkezünk vagy visszajutunk a konstitucionalizmushoz.

57. De Ruggiero (1941, 374). Ilyen állításokat bőségesen találhatunk; ez a passzus azonban árulkodó: egy gyönyörű kötetben, a *Storia del Liberalismo Europáiban* [Az európai liberalizmus története] található, melynek szerzője kétségtől liberális volt; de éppenséggel hegeli–crocei szellemű liberális.



A liberális konstitucionalizmus magában foglalja a (személytelen) korlátként értett törvényt is, az akaratnyilvánításként értett törvényt is, s egyensúlyban tartja őket. Ez az egyensúly azonban annak függvénye, hogyan fogjuk fel a törvényt. Montesquieu, aki még a természetjog uralta időszakban élt, egyszerűen azt mondhatta, hogy azért vagyunk szabadok, mert a polgári törvényeknek vagyunk alávetve; mi azonban elvesztettük a természetjogi felfogás oltalmát. Tehát: mely törvények „polgári törvények”?<sup>58</sup> Egyszóval, mi a törvény?

A római jogi tradícióban az évszázadok során a *ius* (jog) és a *iustum* (igazságos) összekapcsolódik; és ez a kapcsolat lesz a középkori szabadságok – de legalábbis mentességek – alapja. Mint Carlyle (1941, 12) összefoglalja, „a középkori politikai gondolkodás legalapvetőbb vonása az volt, hogy az egész politikai autoritás az igazságosság kifejeződése... hogy az egész polgári és pozitív jog úgy ered az igazságosságból, mint folyó a forrásból”. Ezért a közjog és a *rule of law* fejlődését a XIX. századig átható jogeszmé a *ius*-ra támaszkodik, ami azért az, ami, mert *iustum*, mert az igazságost testesíti meg. Nekünk ma a *ius* az „igazságosság”, míg a római terminus törvényi oldalát „jog” szavunk adja vissza. S vegyük azt is észre, hogy mi a jogból – az egész jogrendszerből – eredeztetjük a *jogokat*, az állampolgárok specifikus kiváltságait. A „jogok” angolul *rights*, amely pedig a *right*, az „igaz, helyes” többes száma (így van a németben is, ahol a „jogok” *Rechte*, az „igazságosság” pedig *Gerechtigkeit*). Tehát állandó a jog és az igazságosság közti keveredés. Ez olyan útvesztő, amelybe most nem mehetek bele. Elég, ha összefoglalásképpen annyit mondunk, hogy a „törvény” nagyjából a múlt század végéig soha nem pusztán *forma* volt (törvényi forma), hanem egyben mindig *tartalom* is; olyan normatíva, amelyet tartalomként az „igazságosság” karakterizált. Évezredekken át visszautasították volna azt az állítást, hogy a *ius* mindössze *iussum*, azaz parancs, s ami még rosszabb, *bármiféle* parancs. Évezredekken át úgy vélték, hogy a törvénynek az igazságot kell hordoznia és kifejeznie.

Tény, hogy a törvényeket alkotni kell, nem pedig – Rousseau módjára – „felismerni”. A konstitucionalizmus lehetővé teszi a törvényalkotást, és ez teszi a parlamentet a törvényhozás, a törvényalkotás szervévé.<sup>59</sup> Egyébiránt a konstitucionalista tudja, hogy csak akkor kormányoznak minket törvények, ha a törvényhozó maga is alá van vetve a törvénynek. A „törvényi forma” eszméje ebben a kontextusban bukkan fel és szilárdul meg. A törvények „formái” ellenőrzése lényegi célkitűzés (amelyet választott és beszámolásra kötelezett képviselőkre bízunk), mert a forma – meghatározott eljárások betartása – hivatott biztosítani a tartalom ellenőrzését. Mindez azonban feltételezi azt a tör-

58. *A törvények szelleméről* (1962) XXVI. könyv XX. fejr.: „A szabadság főként abban áll – írta Montesquieu –, hogy senkit sem lehet olyan magatartásra kényszeríteni, amit a törvény nem parancsol. Ebben a helyzetben pedig azért vagyunk, mert polgári jogi törvények uralma alatt állunk: azért vagyunk tehát szabadok, mert a polgári jog kormányoz bennünket.”

59. Azok a gyűlések, amelyeket ma a parlamentekhez hasonlítunk, Angliában a XVIII. század végéig, Nyugat-Európában pedig a XIX. századi alkotmányokig nem rendelkeztek törvényhozó funkcióval.

vény- és jogeszmét, amiről beszéltem: a *ius iustum*ot. Ez a jogeszmé pedig egyszerűen csak szétesik.

A John Austinig visszanyúló analitikus jogtudomány s még inkább a Kelsen által fémjelzett jogi pozitívizmus a jogot maradéktalanul azonosítja a jogi formával, s ezáltal a legitimitást is azonosítja a legalitással. Mindez azért lehetséges, mert a konstitucionalizmus sikeres, mert a jogállam működik, ám a formalizmus és a jogi pozitívizmus szem elől veszi, s ilyenformán fel sem ismerheti ezt az előzményt. Valójában az alkotmány fogalma maga is formaivá válik. A húszas évektől „alkotmány” alatt bármilyen formát kezdenek érteni, amelyet egy állam magának ad. De ha Sztálin vagy Hitler alkotmánya ugyanúgy alkotmány, mint az Egyesült Államok alkotmánya, akkor az alkotmány mint olyan már nem alkalmas szabadságunk védelmére. Ily módon a konstitucionalizmus tulajdonképpen saját sikerességének áldozatává válik, s megszűnik a „törvények által uralt szabadság” eszköze lenni.

Most már világosan látjuk: a szabadság problémájának konstitucionális megoldása feltételezi, hogy elvetjük az alkotmány formai meghatározását, és *garancia jellegű* meghatározását fogadjuk el, amely egyben az alkotmány törvénytelmileg korrekt meghatározása is (Sartori 1990, 11–24). Azt is látnunk kell, hogy a tisztán formai és pozitívista módon értelmezett jog nem véd meg minket az elnyomástól. Ha a törvényhez mint olyanhoz elegendő a „törvényi forma”, s ha ennek megfelelően a legalitás elnyeli a legitimitást, akkor mi akadály, hogy a zsarnok a törvény nevében s a törvény mezébe bújtatott rendelkezések révén gyakoroljon zsarnokságot?

Ezzel megszűnik az az erős kötelék, amely a szabadságot és a törvényt évezredek át összefűzte. Igaz, hogy minden létező liberális demokrácia a szó tulajdonképpeni értelmében alkotmányos is, azonban saját rendszereinkben is tapasztalunk jogi formalizmus támogatta torz fejleményeket: főként azt, hogy a *rule of law*-t a *rule of legislators* váltja fel, a jog uralma a törvényhozók uralmává alakul. Ragyogóan írta le ezt a változást Bruno Leoni (1961, 147–149): „Lassan feledésbe merült az a tény, hogy a XIX. századi eredeti kodifikációnál a törvényhozók lényegében arra szorítkoztak, hogy az íratlan törvényeket gyűjtsék össze... Hozzászoktunk, hogy az egész jogot úgy fogjuk fel, mint *írott törvényt*, vagyis mint a törvényhozó testületek által a többség jogán megerősített közzétételek sorozatát... Ennek egyik további következménye... az lett, hogy a törvényhozási folyamat már nem szakértők, bírók vagy ügyvédek elméleti tevékenységéből indul ki, sokkal inkább a törvényhozó testületekben győztes többség pusztá akaratára vezethető vissza.”

Ily módon a voluntarista törvényfelfogás lép a *law finding*, a „jogkeresés” helyére, amely a szokásjog idején a törvénytészki joggyakorlatban keletkező jogot jellemzi. Régen a bíró „állapította meg” a szokások, a *lex terrae*, a bírósági precedensek (a *stare decisis* elve) alapján, hogy mi a törvény. A mi törvényhozóink keveset vagy éppenséggel semmit nem értenek a joghoz, a törvényeket mint tiszta és egyszerű parancsokat fogják fel, s végeredményben *törvényt*



*hozva* kormányoznak, törvényi formában parancsolnak. Így a törvény négy vonatkozásban is devalválódik: először is, törvények inflálódnak; másodsor, romlik a minőségük; harmadszor, elvész a jogbiztonság; negyedszer, elvesztik általános jellegüket.

A mi parlamentjeink, főként a gyűlésező típusú parlamentáris rendszerekben valódi „törvénygyárakká” váltak: futószalagon gyártják az olyan törvényeket, amelyek nevük szerint (formailag) ugyan törvények, lényegük szerint azonban nem törvények (méltatlanok a törvény névre). A törvényhozással való kormányzás koncepciója összekeveri a kormányzást a jogalkotással, a *gubernaculumot* a *iurisdictió*val. Ez tényleg szörnyű zűrzavar, amelynek első következménye a törvények túlermelése, amely már önmagában is elértékteleníti a törvényt: a túl sok törvény – zömük amolyan törvényecske – csökkenti a törvény jelentőségét és elhomályosítja létének valódi értelmét. A törvény leértékelődését súlyosbítja a törvényhozók alkotta jog rossz minősége. Törvényhozóink nem jogtudósok (de ha mégis, megfelelnek róla), hanem egy győztes parlamenti többség, amely saját politikáját juttatja érvényre. A törvények érthetősége, a jogrendszer egészének koherenciája kevésbé vagy egyáltalán nem érdekli őket. Amikor a liberális konstitucionalizmus a parlamentekre bízta a törvényhozó funkciót, nem állt szándékában a képviselőket „szakértőkké”, jogtudósokká előléptetni: az volt a szándéka, hogy a képviselők a törvényeket ellenőrizve *eo ipso* a hatalmat ellenőrizzék. A törvényhozók hosszú időn keresztül csakugyan a jogászokra bízta a törvénykönyvek kidolgozásának feladatait. E konstitucionalizmus szándékát azonban – hadd ismételjem még egyszer – romba döntötte, hogy a törvény *szerint* való (a törvény adta kereteken belüli) kormányzás átalakult a törvények *által* való kormányzássá (amely végül is annak egy módja, hogy az irányítók kivonják magukat a törvény ellenőrzése alól).

A harmadik baj, mint mondtam, a jogbiztonság elvesztése. A jogbiztonság mint *terminus technicus* nem azt jelenti, hogy a jognak mozdulatlanak és változtathatatlanak kell lennie. A jogbiztonság azt jelenti, hogy a jogrend egyik funkciójaként lehetővé teszi azok számára, akire a normái vonatkoznak, hogy megbízható előrejelzések alapján dolgozzák ki életstratégiájukat. Ám ha az, ami ma megengedett, holnap egy csapásra tiltott lesz, akkor a jog nem képes olyan keretté válni, amely megszervezi életünket és az együttélésünket. Azok a normák, amelyek nem tartósak, amelyek állandó átalakítás alatt állnak, a jogtól elvárt biztonság helyett „diszfunkcionális” bizonytalanságot nyújtanak, s ez a jogot ellenségünké teszi.

Végül a törvény általánosságának eróziója. Hamarosan látni fogjuk (10.4.), hogy miért növekedik a szecionális, parciális törvényhozás, vagyis az olyan törvények száma, amelyek nem egyformán vonatkoznak mindenre (azaz nem általánosak), egyeseknek mások rovására kedveznek. Ugyanígy azt is részletebben magyarázzuk majd, miért maradunk általánosság híján törvényi védelem nélkül. Itt csak arra kell felhívni a figyelmet, hogy az általánosság vo-

natkozásában az is szerepet kap, hogyan fogjuk fel és hogyan érzékeljük a törvényt. „Egy mindenki által betartott általános szabály a parancstól eltérően nem utal egyetlen személyre, akitől származna. Általános és elvont jellege miatt is különbözik egy parancstól... Mindazonáltal... a törvények fokozatosan parancsokká változnak, ahogy a tartalmuk egyre specifikusabb lesz.”<sup>60</sup> Amikor tehát szekcionális törvényeket léptetnek életbe, akkor a törvényeket parancsoknak, inkább *iustumnak*, mint *iustumnak* érzékeljük.

## 9.6. TÖRVÉNY ÉS JOGOK

Az imént szemléltetett átalakulások segítenek megérteni, miért szegezük szembe mind gyakrabban a törvény által uralt szabadság eszméjével azt az eszmét, hogy a szabadság a törvényektől való szabadság, a törvény pedig szabadságelvonás. Ám ha a törvényekben „szabadságsértést” látunk, elfelejtjük, hogy nem belső, hanem egyének, csoportok, szervezetek *közi* viszonyokban érvényesülő szabadságokról van szó; tehát a *szabadságban való együttélést* teszik lehetővé. Ez azt jelenti, hogy az egyes ember szabadságának megvan a maga határa (ha úgy tetszik, a maga nem szabadsága): ennek a szabadságnak a kölcsönösség, mások szabadságának tiszteletben tartása szab határt. Jánosnak annyira kell nem szabadnak lennie, hogy Pétert megakadályozhassa valami megtételében, amennyire Péternek kell nem szabadnak lennie, hogy Jánost megakadályozhassa ugyanannak a megtételében. Ugyanígy, Jánosnak nem szabad kárt okoznia Péternek, és viszont, Péternek sem szabad Jánosnak kárt okoznia; mindkettőnek nem szabadnak kell lennie abban, hogy kárt okozzon a másiknak (és másoknak). Még Croce, e *par excellence* jogellenes filozófus is figyelmeztetett, hogy „akik a törvények ellen okoskodnak, azért tehetik azt könnyű szívvel, mert a törvények körülveszik, védik és életben tartják őket; s amint az összes törvény bukása fenyegetne, egyszerűen elmenne a kedvük az okoskodástól és az összevíssza fecsegéstől” (1932, 333).

Ezzel együtt is igaz, hogy szabadság és törvény kapcsolatát a jogi pozitivizmus, a legitimitás legalitással való azonosítása és a fent említett torzulások súlyosan meggyengítették. Ezért most fontosabb, mint valaha, hogy visszatérjünk ahhoz a felfogáshoz, miszerint a szabadság a jogok terméke. A törvény általi szabadság építményét ma a jogok – az állampolgár, az ember jogai és az „emberi” jogok – támasztják alá, illetve az megfér e jogokkal. Egyébként az angol alkotmányosság az évszázadok során éppen így születik és szilárdul meg; olyan általánosítások gyűjteményeként, amelyek a partikuláris egyének partikuláris jogai tárgyában hirdetett egyedi bírói ítéletekből származnak. Ta-

60. Hayek 1960, 149–150. Ugyanez a kötet, *The Constitution of Liberty*, különösen a II. fejj., a *rule of law* alapos megértéséhez is ajánlott.



lán nem véletlen s persze nagy szerencse, hogy mára az úgynevezett emberi jogok váltak a legfontosabb dologgá: a mi *iusunk* ezáltal marad *iustum*.

A jog: szabadság valamitől vagy szabadság valamiben? A jog – szerintem egyértelműen – valamitől való szabadság, amelyet valamiben való szabadsággá kell átalakítani. S amint a jogok száma lassan növekszik, ugyanúgy a politikai szabadság is gazdasági-társadalmi szabadsággá tágul, a liberális szabadság pedig demokratikus szabadsággá alakul. S ez jól is van így. Az viszont csöppet sincs jól, ha a politikai szabadságot az autonómia, az önmegvalósítás és hasonlók áruháiba bújtatjuk. Az autonómia (és megfelelői) nem olyan szabadság, amely „meghaladja” a szabadságot mint nem akadályoztatottságot; az autonómia egész másféle szabadság: belső, nem pedig külső. Másrészt az sem igaz, hogy a valamitől való szabadság pusztán negatív szabadság volna. A politikai szabadságot mindig valamilyen tettben, ellenállásban, cselekvésben, követelésben lehet érvényesíteni. Ily módon a szabadság mint nem akadályoztatottság természetszerűen megy át egy sor „valamihez való hatalomba”. Mégis, a valamitől való szabadság – s nem a valamiben való szabadság – az, ami az állampolgárok oldalán áll, és amit nem lehet ellenük fordítani.

Hadd foglalom össze. Amikor azt mondjuk, hogy a szabadság és a törvényesség elválaszthatatlan, ezen azt értjük, hogy csak egyféleképpen lehet nem elnyomó politikai rendet teremteni: ha személytelenné tesszük a politikai hatalmat, s a lehető legerősebb megkötésekkel látjuk el. Tehát az alkotmányosságra és a jogállamra gondolunk, amelyben a törvényalkotót is kötik az általa hozott törvények. Ebben az összefüggésben mondják – és mondom én is –, hogy a szabad társadalmak védnöke a törvény által uralt szabadság, s nem az autonómia.

## 10. FEJEZET

# Az egyenlőség

*„Az egyenlőtlenséget könnyű elérni, csak az árral kell sodródniunk hozzá, az egyenlőséget viszont nehéz, mert ahhoz árral szemben kell úszniunk.”*

(TAWNEY)

### 10.1. AZ AZONOS ÉS AZ IGAZSÁGOS

Egyenlőség vagy egyenlőségek? Egyes számban az egyenlőség tiltakozáseszmé. A világ úgy, ahogy van, egyenlőtlen, és természete szerint egyenlőtlenségek-ként strukturálódik. Az egyenlőség mint tiltakozáseszmé e folyamat tehetetlensége ellenében hat: mintegy „denaturalizálja” a természetet. Az egyenlőség egyes számban tehát a rögzült hierarchiák, véletlenszerű szintkülönbségek, privilégiumok, születési előnyök vagy hátrányok elleni lázadás szimbóluma. Rousseau azt írta erről: „Éppen azért, mert a dolgok ereje mindig az egyenlőség megszüntetésére törekszik, éppen azért kell a törvényhozás erejének az egyenlőség fenntartására törekednie” (*A társadalmi szerződésről*, II, 11). Egészítjük ki így: éppen azért, mert a dolgok ereje mindig egyenlőtlenség létrehozására törekszik, éppen azért kell a törvényhozás erejének az egyenlőtlenség megszüntetésére törekednie.

Az egyenlőség egyes számban azt is jelenti, hogy elismerjük: létezik „valódi Egyenlőség”. E ponton megállok: nem tudom, hogy mi az. A „valódi Szabadság” kapcsán megjegyeztem ugyan, hogy az filozófiai vagy metafizikai fogalom, s nincs közvetlen kapcsolata a politikai szabadsággal; azt viszont elismertem, hogy a „szabadságok” (többes számban) visszavezethetők egy közös alapeszmére: a szabadságra mint választásra, mint választási helyzetre vagy képességre. Az egyenlőség kapcsán azonban nem tudnék hasonló gondolatmenettel előállni. Talán az a magyarázat, hogy az egyenlőség lényegénél fogva kétoldalú fogalom.

Arra a kérdésre, hogy „mi egyenlő”, válaszolhatok például úgy, hogy rámutatok két biliárdgolyóra, és azt mondom: ezek egyenlőek: ekkor az egyenlő azt jelenti, hogy *azonos*. Az emberek közti egyenlőség problémája azonban az *igazságosság* problémája: az egyenlőség az igazságos definíciójának is része lesz. Mint Arisztotelész ragyogó tömörséggel megfogalmazta: „az igazságtalan dolog egyenlőtlen, az igazságos egyenlő” (*Nikomakhoszi etika*, 1131a). Az azonoság – az egyenlő mint ugyanaz – és az igazságosság – az egyenlő mint igazságos – persze egymástól nagyon eltérő fogalmak; ám ha az egyenlőségről vi-



tatkozunk, mindig bekövetkezik a pillanat, mikor összekeverednek. S ez teszi az egyenlőség fogalmát a politika legnehezebb fogalmává. Az egyenlőség annak könnyű (könnyen érthető), aki tisztán és egyszerűen az azonosságra vezet vissza; de nagyon nehéz annak, aki az igazságost keresi az azonosban és/vagy az azonost az igazságosban.

Akkor hát mi legyen: egyenlőség vagy egyenlőségek? Amíg az egyenlőséget mint *tiltakozáskeresőt* vizsgáljuk, megfelel majd az egyes szám is; amint azonban *követendő eszmeként* való értelmezésére térünk át, csak a többes számmal boldogulhatunk.

## 10.2. EGYENLŐSÉGEK

Ha egyesével vesszük sorra (nem tesszük), nagyon sokféle egyenlőség van, de akkor is elég sokféle van, ha csoportosítjuk őket. Közülük egyesek differenciálatlanul vagy folyton váltakozva *egyenlőségek-szabadságok*; mások csakis – de legalábbis elsődlegesen – egyenlőségek: *először* egyenlőségek, s *aztán* esetleg még szabadságok is. Rögzítsük pontosan ezt a disztinkciót.

Az egyenlő görögül *iszosz*: tehát az *iszonomia* (egyenlő törvények) és az *iszegoria* (egyenlő *agorá*, egyenlő gyűlés) antik egyenlőségek. Ezek valóban egyenlőségek? Kétségtelenül azok; ugyanakkor azonban szabadságok is. Az *iszonomia* egyenlő törvény által uralt szabadságot jelent (és olyan törvényeket is, amelyek szabaddá tesznek). Az *iszegoriával* együtt jár a gyűléshez és a gyűlésben való szabadság, s ezek révén a szólás és a szavazás szabadsága is.<sup>61</sup> Megfordítva – kézenfekvő, de azért elkerülheti a figyelmünket – a szabadság *egyenlő szabadság*: ha nem lenne mindenki számára egyenlő, nem lenne szabadság. Tehát vannak egyenlőségek, amelyek szabadságok is, s vannak szabadságok, amelyek egyszersmind egyenlőségek. Mikor pedig így van, az egyenlőségnek nincs disztinkatív jellege.

S hogy mikor jelentkezik problémaként az egyenlőség, s mikor válik fokozatosan problematikussá? Hát akkor, ha bizonytalan, hogy egy adott egyenlőség egyben szabadság-e, s még inkább, ha biztos, hogy egy adott egyenlőség kizárja a szabadságot. Egy ilyen szempontból összeállított sorozat elején szelíd egyenlőségeket találunk, amelyek nem kavarnak különösebb vihart; a végén pedig eget rengető egyenlőségeket, olyan egyenlőségeket, amelyek igenis vihart kavarnak, s ütköznek a szabadsággal.

Minden egyenlőségek legbékésebbike a feltételek egyenlősége lesz, az a társadalmi egyenlőség, amire Tocqueville felfigyelt Amerikában, s amit Bryce úgy fogalmazott meg, mint „egyenlő megbecsülést”, mint a tisztelet egyenlőségét (lásd 1.2.). Ebben az esetben olyan egyenlőséggel van dolgunk, amely önma-

61. A szólásszabadság specifikus terminusa a *parreszia*: mindent (*pan*) szólni. De a szabad szóláshoz (s szavazáshoz) eljuthatunk az *iszegoriából* kiindulva is az *iszosz* szót követve.

gában való, szabadságértékétől (amelyben még Tocqueville is erősen kételkedett) függetlenül, önmagában is megálló érték. Ám ha a társadalmi egyenlőség disztinktív „egyenlőség” is, még nem problematikus egyenlőség. Tocqueville azon egyszerű oknál fogva fedezte fel és találta „adottnak”, mert az Újvilágnak nem volt feudális múltja, mert „új” volt. Ne felejtjük el, a társadalmi egyenlőséget nem felülről kényszerítik ki; ez természetes állapot, amely megfelelő *ethosz* révén rögzül a társadalomban. Az egyenlőségek sorának másik végén – a szabadsággal (természetesen mindig a külső szabadságra gondolunk) biztosan összeütközésbe kerülő egyenlőségek közt – találjuk az anyagi egyenlőséget, a gazdasági egyenlőséget, amely vagy mindenki számára egyenlő tulajdonlást jelent (ha mindenkinek egyenlő javai vannak), vagy épp ellenkezőleg, mindenki számára egyenlő nincstelenséget (ha senkinek sincsenek javai). A sorozat két szélső pontja – a társadalmi egyenlőség és az anyagi (szó szerinti) egyenlőség – között azonban közbülső esetek egész skálája helyezkedik el. S leginkább ezeknél érdemes elidőzni.

Az egyenlőségek hagyományos osztályozása 1. jogi-politikai egyenlőség, 2. társadalmi egyenlőség, 3. esélyegyenlőség, 4. gazdasági egyenlőség közt tesz különbséget. Ez első megközelítésnek elmegy, de azért nem túl megvilágító erejű osztályozás; sőt a probléma valódi csomópontjai nem is látszanak benne. A jogi-politikai (törvényi és jog-) egyenlőségről már többször is volt szó; ezért csupán azt ismétlem meg, hogy egyenlőségek-szabadságok együttesét jelenti, azaz olyan együttest, amelyben az „egyenlőség” nem disztinktív jegy. Ami a társadalmi egyenlőséget illeti, épp most láttuk, hogy nem vet fel problémákat – a vita tehát az esélyegyenlőséggel kezdődik. Ha ki is tartunk amellett, hogy az egyenlő esélyek egyszersmind egyenlő szabadságok, a kifejezés elsődleges, meghatározó eleme mégis az egyenlőség. Következésképpen itt kezdődik az egyenlőségről szóló gondolatmenet valóban fontos része, amelyet érdemes lesz végigkövetnünk.

### 10.3. ESÉLYEGYENLŐSÉG

Úgy tűnik, hogy az esélyegyenlőség új keletű egyenlőség. Ez igaz is, meg nem is. Részben a francia forradalomból származik; s praktikus, ha innen kezdjük tárgyalni. Az 1789. évi Emberi és polgári jogok nyilatkozatának 6. cikkelyében ez olvasható: „mivelhogy a törvény előtt minden polgár egyenlő, tehát minden polgár egyformán alkalmazható minden közhivatalra, állásra és méltóságra, erényeik és képességeik különbözőségén kívül egyéb különbséget nem ismerve”. És a parabola az 1795. évi augusztusi alkotmány 3. cikkelyével zárul, amely megerősíti: „Az egyenlőség abban áll, hogy a törvény mindenki számára egyenlő... Az egyenlőség nem ismer el sem születési, sem örökletes hatalmi különbségeket.” Amint látható, az 1789–1795-ös évek főszereplői mindent az „egyenlő törvényekhez” kötnek. Az *iszonomiából* (és a rousseau-i



törvény által uralt szabadságból) mint előfeltételből vezetik aztán le a minden köztisztviséghez való *érdem szerinti* – vagyis a képesség, erény, intelligencia alapján járó – *egyenlő hozzáférést*. Semmi kétség: ez már esélyegyenlőség, s abban a változatban, amelyet ma liberálisnak nevezünk. Miután a francia forradalom saját túlkapásaiba fullad, az az egyenlőség, amely tiltja a születés és az örökölt privilégiumok alapján való megkülönböztetést, a következő században nem lesz eszmei erő. Mikor azonban eszmei erőként ismét felbukkan, az 1789-es megfogalmazásban, „egyenlő hozzáférésként” bukkan föl.

Csak hogy a mi esélyegyenlőség-fogalmunk nem csupán ebből áll: az egyenlő hozzáférés mellett része az *egyenlő indulási feltételek* kritériuma is; ez a kiegészítés pedig az iméntitől teljesen eltérő változatot eredményez. A mi „esélyegyenlőség”-fogalmunk tehát heterogén elemekből tevődik össze: két koncepciót foglal egybe és olvaszt magába. Egy dolog ugyanis az érdem szerint egyenlő hozzáférés mindenhez mindenki számára; s egész más az egyenlő indulási feltételek koncepciója, amely mindenki számára egyenlő kezdési lehetőséget biztosít. Flew (1981, 45) azt írja, hogy „amit rendszerint »esélyegyenlőség« értünk, jobban írná le a »sovány esélyekért való nyílt versengés« formulája”. Az egyenlő hozzáférést helyesen nevezik egyenlő hozzáférésnek; de ez egyáltalán nem azonos az egyenlő indulási feltételekkel.

Az „egyenlő hozzáférés” az egyenlő képességek egyenlő elismerését jelenti, következésképpen meritokráciához vezet, mert az egyenlő tehetségeknek egyenlő karriert (előrejutást) kínál. Az „egyenlő indulási feltételek” pedig azt jelenti, hogy az indulóknak egyenlő körülményeket kell biztosítani. Az „egyenlő hozzáférés” lebontja az akadályokat; az „egyenlő indulási feltételek” felépítendő helyzet. Az első esetben a tehetség befejezett tény, ahol van, van; a második esetben viszont probléma, a tehetségesek és a tehetségtelenek különbözőségének problémája. Az „egyenlő hozzáférést” a hozzáférés *formái* – jogok, eljárások, módozatok – biztosítják. Az „egyenlő indulási feltételeket” az *anyagi* feltételek és körülmények szabják meg. Az „egyenlő hozzáférés” a diszkrimináció tilalma. Az „egyenlő indulási feltételek” megteremtését viszont (mint látni fogjuk) segítik a diszkriminációk. Nem kétséges, hogy az „egyenlő hozzáféréshez” szabadság is tartozik – vagyis ez szabadság-egyenlőség. Kétséges viszont, hogy az „egyenlő indulási feltételek” elve egyben szabadság is lenne.

Világos, hogy az egyenlő indulási helyzetek megteremtése lesz a nehezebb vállalkozás. A versenyfelállás és a kezdeti versenyfeltételek egyenlősége érdekében elsősorban is mindenki számára egyenlő képzést kell biztosítani. De az egyenlő képzés sem egyenlít ki eléggé. Tehát preferenciális bánásmód szükséges: előnyöket kell adni a hátrányos helyzetűeknek. Mivel a szegények ilyen-olyan tekintetben mindig hátrányos helyzetben vannak a gazdagokkal szemben, az a következtetés adódik, hogy az egyenlő indulási helyzetek megteremtéséhez viszonylagosan egyenlő jólét szükséges. Az egyenlő indulási feltételek követelése tehát a viszonylagos gazdasági egyenlőség követelésébe toroklik; ez azonban nem jelenti, hogy az út végén összeolvadna az esélyegyen-

lőség és a gazdasági egyenlőség. Nem. Nem, hiszen az egyenlő indulási feltételeket megteremtő eszközök nem szükségszerűen és nem csupán gazdasági eszközök; s azért sem, mert az esélyegyenlőség célja továbbra sem ugyanaz, mint a gazdasági egyenlőség céljai.

Egyébként az esélyegyenlőség kettéválasztásából a gazdasági egyenlőség kettéválasztása is következik. Köztudott, hogy a pozitív gazdasági egyenlőség (mikor viszonylag kiegyenlített a vagyon és a tulajdonlás) egész más, mint a negatív gazdasági egyenlőség (mikor senkinek nincs semmije), tehát nem erről beszélek. Hanem arról, hogy a viszonylagos (és pozitív) gazdasági egyenlőség alapjául szolgáló egyik legitimáció ma épp az indulási esélyek egyenlősége. Ez azt jelenti, hogy a két szóban forgó egyenlőség „szomszédos”, s épp az egyenlő indulási feltételek felől nézve áll közel egymáshoz. A nyomor csökkentése, a multimilliomos és a koldus, e két szélsőség kiegyenlítése ma nemcsak „gazdasági igazságosság”, hanem az esélyek terén is igazságosság.

Említettem (lásd 10.2.), hogy az egyenlőségek hagyományos négyes felosztása nem kielégítő. Hadd javasoljak most helyette egy hatpontos tipológiát, amelyet az 1. táblázaton mutatok be (a bal oldali oszlop jelzi a régit, a jobb oldali pedig a kiigazításokat).

1. táblázat: Az egyenlőségek típusai

1. Jogi-politikai egyenlőség	
2. Társadalmi egyenlőség	
Esélyegyenlőség	<div> <div>3. Egyenlő hozzáférés</div> <div>4. Egyenlő indulási feltételek</div> </div>
Gazdasági egyenlőség	<div> <div>5. viszonylagos (pozitív)</div> <div>6. radikális (negatív)</div> </div>
7. Totális egalitarizmus (mindenki egyenlő mindenben)	

A táblázat rögzíti azokat a disztinkciókat, amelyeket az esélyegyenlőség, illetve a gazdasági egyenlőség fogalmán belül tettünk, s a teljesség kedvéért beilleszt egy kiegészítő típust. Az összekötő jel segítségével azt is megmutatja, hogy a 3. típus távolabb van a 4.-től, mint a 4. az 5.-től: vagyis a 4. és az 5. közelségét. De a táblázat mégis elsősorban azokat a kritikus pontokat magyarázza meg, ahol az egyenlőségek már nem *szükségszerűen* szabadságok, sőt *nem szabadságokká* válnak vagy válhatnak. Mégpedig annál inkább, minél inkább *disztributív beavatkozással* valósítják meg az egyenlőség eszméjét. Az első két kategória (a jogi-politikai, illetve a társadalmi egyenlőség) nem igényel beavatkozási politikát; ha jogokkal már megalapozták az egyenlő hozzáférést, rá lehet bízni a láthatatlan kézre. Beavatkozásra van viszont szükség az egyenlő indulási feltételek esetében, s nem is kicsire; s eltérő formákban ugyan, de a viszonylagos gazdasági egyenlőséghez is szükség van rá. Ami a radikális gaz-



dasági egyenlőséget illeti, az mindenható államot igényel; s még inkább igaz ez a totális egalitarizmusra, arra a törekvésre, hogy egyformává tegye az emberi különbözőségeket, hogy egyformává tegyen minket nemcsak javaink, hanem létünk terén is.

A szabadság és az egyenlőség közti vízválasztó egyértelmű (a táblázat számaira hivatkozva) az 1., a 2. és a 3. egyenlőségek esetében, amelyek egész biztosan szabadság-egyenlőségek. Ugyanígy egyértelmű a 6. és a 7. egyenlőség-nél, amelyek biztosan a szabadság tagadásai. A 4. és az 5. egyenlőség viszont polivalens, tehát eldönthetetlen: részben hatnak szabadságunkra, részben nem. Itt esetről esetre kell döntenünk, konkrétan megnézve, milyen egyenlősítő politikákat kívánnak.

#### 10.4. AZ EGYENLŐSÉG KRITÉRIUMAI

Eddig az egyenlőségek világát rendeztük el: azt a világot, amelyet részben a szabadság-egyenlőségek, részben pedig az *optimo iure*, megfelelő jogcímen való egyenlőségek alkotnak. De leginkább azok a *kritériumok* számítanak, s végső soron döntenek, amelyek alapján létrehozunk egy meghatározott egyenlőséget. Hadd idézzük itt is Arisztotelészt (*Nikomakhoszi etika*, V. könyv), aki megkülönböztet *i)* „aritmetikai” (vagy szám szerinti) egyenlőséget és *ii)* arányos (arányosság szerinti) egyenlőséget. A szám szerinti egyenlőség kritériuma: *ugyanaz mindenkinek*. Az arányos egyenlőség kritériuma: *ugyanaz az ugyanolyanoknak*, vagyis egyenlően az egyenlőknek, egyenlőtlenül az egyenlőtleneknek. A szám szerinti egyenlőségben az egyenlő *azonost* jelent. Az arányos egyenlőség viszont a *különbözők közti* egyenlőség: itt, magyarázza Arisztotelész, „az egyenlőtleneket a megfelelő különbözőség arányában kezelik”. Tehát a második esetben egyenlőség az az egyenlőség, amely *igazságos* is. Az igazságosság valóban *suum cuique tribuere*, mindenkinek azt juttatni, ami neki jár; s nem mindenkinek ugyanazt juttatni. Az a bíró, aki mindig fele-fele arányban adna igazat a két perlekedőnek, rendkívül igazságtalan bíró lenne (és persze felesleges is).

Világos, hogy olykor az első, olykor a második egyenlőséget alkalmazzuk. Az egyenlő törvények azonos törvények: az *iszonomia* ugyanazt nyújtja mindenkinek számára. De az adók terén való igazságosság arányos, a vagyoni helyzethez aránylik: egyenlő adók az egyenlőknek, s egyenlőtlenek az egyenlőtleneknek. Nem arról van szó, hogy az egyik kritérium lényegileg felsőbbrendű volna a másikkal. Az köztük a különbség, hogy a szám szerinti egyenlőség könnyű – egyszerű és automatikusan alkalmazható –, míg az arányos egyenlőség nehéz, mert mindig külön kell meghatározni, hogy *i)* mekkora arányban és *ii)* kinek. Ha a szabály már nem: „mindenkinek ugyanazt”, hanem „ugyanannak ugyanazt”, a kérdés ez lesz: *ki kivel egyenlő?* Hogy erre válaszolni tudjunk, meg kell állapítani, melyek a *releváns* azonosságok és különbségek. Olyan nagy itt a zűrzavar, hogy jobb lesz táblázatformára egyszerűsítve áttekinteni.

## 2. táblázat: Az egyenlőség kritériumai

1. Ugyanaz mindenkinek: egyenlő hányadok (terhek, kedvezmények) vagy szabályok mindenkinek
2. Ugyanaz az ugyanolyanoknak: egyenlő hányadok (terhek, kedvezmények) vagy szabályok az egyenlőknek, és egyenlőtlenek az egyenlőtleneknek. Így:
  - 2a. arányos (monoton vagy progresszív)
  - 2b. egyenlőtlen hányadok a releváns különbségek szerint
  - 2c. egyenlő hányadok egyenlő érdemek szerint (mindenkinek képességei szerint)
  - 2d. egyenlő hányadok egyenlő szükségletek szerint (mindenkinek szükségletei szerint)

Mielőtt rátérnénk az érdemi kifejtésre, két általános megjegyzés. Az első, hogy az egyenlőség sohasem mindenben való egyenlőség. Az „ugyanaz mindenkinek” nem jelent egyenlő hányadot *mindenből*, hanem mindig egy adott dologból egyenlő hányadokat. A második megjegyzés, hogy állandóan rögzítenünk kell, hogy kit vagy mit *milyen vonatkozásban* kell egyenlőnek tekinteni, vagyis milyen tulajdonságok vagy jellemzők vonatkozásában. A valóságos világban minden különböző. S az emberek e különbözősége, a létező különbségek igen nagy részét elfogadják, vagy mert nem veszik észre, vagy mert nem ítélik „igazságtalan” különbségnek, vagy pedig mert nem tartják orvosolhatónak. Szépség tekintetében például nagyon különbözünk egymástól, s ez igazságtalan. A plasztikai sebészetig nem is válhattunk egyenlően széppé. Ma sem gondoljuk azonban releváns egyenlőtlenségnek, hogy a „szépségben” nem vagyunk egyenlők.

Rátérve az érdemi tárgyalásra, az első kritérium (az aritmetikai egyenlőség) azokat a rendszereket jellemzi, amelyben a törvény által uralt szabadság az „egyenlő törvényeken” alapul. Ezek elve így fogalmazható meg: a szabályok mindenki számára ugyanazok (azonosak); s azt is hangsúlyoznunk kell, hogy ha hiányzik a „mindenki számára”, akkor roppant fontos dolog hiányzik. A „mindenki számára” vonja maga után a törvény *általánosságát*; s tény, hogy a nem általános törvények, az olyan törvények, amelyek alól van kivétel, nem védelmeznek. Aligha hoznak olyan rendelkezést, hogy „mindenkinek vágják ki a nyelvét”, ha érvénye a törvényhozóra is kiterjed; ha viszont nyelvkivágónk kivétel lehet, azaz a „mindenki” nem mindenki, akkor miért is ne? Hiszen csak mások nyelvét vágják ki. Vagyis a törvények csak akkor nyújtanak biztos védelmet, ha arra is vonatkoznak, aki hozza őket, vagyis csak általánosságuk jelent fedezéket. A törvény általánossága szentesíti azt az elvet, hogy ne tedd azt másokkal, amit nem kívánsz magadnak. Ne értsük félre: az általános törvény attól, hogy általános, nem feltétlenül „jó”; lehet ostoba, hibás, kártékony is; ez az általánosság útját állja viszont a „rosszindulatú” törvényeknek, amelyek a zsarnoknak kedvére, az alattvalóknak kárára lennének.

Ennek a haszonnak persze vannak hátrányai is. Az „általános” törvény nincs külön tekintettel senkire. *Dura lex, sed lex*. A törvény akkor törvény, ha



„kemény”, hajthatatlan. Bizony baj, ha a törvény elérzékenyül, ha kivételeket kezd tenni.

Kivételeket szeretnénk, rugalmasságra vágyunk? Ebben az esetben át kell térnünk második kritériumunkra, az arányos egyenlőségre, illetve alosztályaira. Az arányos egyenlőség „tekintettel van ránk”. A hátránya az, hogy az „ugyanaz az ugyanolyanoknak” kritériuma teljes mértékben a *ki ugyanolyan?* kérdésre adott választól függ, s ez lehetővé teszi, hogy különböző alszempont-elágazások alkalmazásával bármilyen szabályt vagy a dolgok bármilyen állapotát egyenlőnek nyilvánítsák. Például a középkori népesség „egyenlőnek” bizonyulhat a 2b. kritérium (releváns különbségek szerint egyenlőtlen hányadok) értelmében, sőt akár a 2d. kritérium (mindenkinek szükségletei szerint) értelmében is, ha (egyébként plauzibilisen) feltételezzük, hogy a lovag szükségletei, aki megoltalmazza a parasztokat, a paraszt szükségletei felett állnak. S egy kasztrendszerbeli – például az indiai társadalomra jellemző – egyenlőség ezen a módon szintén igazolható. A példák végletesek, de legalább kiemelik, milyen kockázatos előny az „arányos” egyenlőség rugalmassága.

A 2. táblázatban jelzett különféle egyenlőségkritériumok előnyei és hátrányai arra a premisszára vezethetők vissza, hogy *minden szabály egyenlően bántik azokkal, akikre vonatkozik* (ha nem így lenne, nem lenne szabály). Ily módon a szabályok egymástól a nagyobb vagy kisebb inkluzivitásukban különböznek. Ez azt jelenti, hogy csak az össznépességre kiterjedő szabály – amely mindenkinek ugyanazt juttatja, vagy mindenkitől ugyanazt veszi el – bántik valóban egyenlően mindenkivel. Minél kisebb ellenben az a népességhányad, amelyre a szabály vonatkozik, annál nagyobb lesz a népességnek a másik hányada, amellyel a szabály – akár terhek, akár kedvezmények vonatkozásában – egyenlőtlenül bánt. Paradox módon mégis minden egyenlősítő politika, minden nagyobb egyenlőséget célzó intézkedés „diszkriminál”: soha nem egyenlően, mindig egyenlőtlen módon bánt címzettjeivel.

Ezt a paradoxont persze könnyű megmagyarázni. A szabadság-egyenlőségek egyenlő bánásmódot jelentenek, az egyenlőség növekedését pedig az *egyenlő kimenetekben* látjuk. Tény, hogy az egyenlő bánásmód (egyenlő törvény) nem vezet egyenlő kimenetelhez (kiegyenlítődéshoz a kimeneti oldalon); s ebből az következik, hogy *ha egyenlők akarunk lenni, egyenlőtlen bánásmódra van szükség*, vagyis szekcionális törvényekre, kompenzáló diszkriminációkra. Ha a lassú és a gyors futóknak egyszerre kell célba érniük, akkor a gyorsaknak hátrányt kell okozni, a lassúaknak előnyt kell adni. Csak semmi esélyegyenlőség. Ellenkezőleg, hogy érkezéskor egyenlőek legyünk, induláskor „egyenlőtlen esélyekre” (preferenciális bánásmódra) van szükség. Mondhatjuk, hogy ha így kell lennie, ám legyen. Igen, csak vigyázzunk. Azon az úton, amelyet kedvelője *affirmative action*nek, pozitív diszkriminációnak nevez, aki viszont nem kedveli, „fordított diszkriminációnak”, nemcsak hogy elveszítjük az általánosság védelmét, hanem a nem kívánt következmények és a fordított kimenetek (lásd 4.6.) aláaknázott mezejére lépünk.

Tegyük fel, hogy a „rassz” és a „biológiai nem” relevánsként érzékelt társadalmi egyenlőtlenség. Ezeknek az egyenlőtlenségeknek a megszüntetéséhez, mint mondják, egyes rasszoknak és a „gyengébb” nemnek bizonyos kompenzáló kedvezményeket, vagyis privilégiumokat kell juttatni. Ezért ha valaki nem a megfelelő rasszba és nembe születik, egyenlőtlen bánásmódban részesül. Ez az ő szempontjából diszkrimináció: hátrányos helyzetbe kerül. S vajon miért számít például az Egyesült Államokban, hogy valaki fekete, mexikói, indián stb., miközben nem számít, hogy örmény, ír, olasz stb.? Eleinte azt válaszolják, hogy a kiválasztott (s kedvező bánásmódban részesített) etnikai csoportok „egyenlőtlensége” hátrányosabb helyzetük miatt „releváns”. Idővel azonban a kizárt etnikai csoportok fogják hátrányban érezni magukat, és szervezkedéshez látnak, hogy ők is megszerezzék a másoknak biztosított privilégiumokat. Ez tehát végső soron egyszerűen konfliktusteremtő módszer, amely megsokszorozza az adott társadalmon belül többé vagy kevésbé megalapozottan érzékelt igazságtalan különbségek számát. Ezzel kinyitottuk Pandóra szelencéjét, s még csak haszna sincs: hogy egy egyenlőtlenséget megszüntessünk, egyre újabbakat hozunk létre, és ez így megy a végtelenségig, elfajult crescendóban. Először (a szám szerinti egyenlőség esetében) csak az volt a kérdés, hogy „mihhez képest egyenlő?”; ám (az arányos egyenlőség beléptetésével) hozzá kell tennünk, hogy „*kinek* a számára egyenlő?”; a fordított diszkrimináció értelmében pedig a „*kinek*” azt is jelenti, hogy *ki ellenében*.

De ha a fordított diszkriminációt mint kellemetlen aberrációt félre tesszük is, tény marad, hogy ha a kimenetelnél egyenlők akarunk lenni, egyenlőtlen bánásmódban kell részesülnünk. Ezt mindig vállalni kell.

## 10.5. HOGYAN MAXIMALIZÁLJUNK?

Térjünk vissza az 1. táblázat egyenlőségtípusaihoz, azaz 1. a jogi-politikai, 2. társadalmi egyenlőséghez, illetve 3. az egyenlő hozzáférés, 4. az egyenlő indulási feltételek, illetve 5–6. a gazdasági egyenlőség kategóriájához. Sorrendjük többé-kevésbé megfelel a történeti kialakulásuk egymásutánjának. Vajon véletlenül alakult így, vagy a *korábbi* egyenlőség mindig kondicionálta és támogatta a *későbbi*? Egyszóval, milyen kapcsolat van a hat egyenlőség között? Mielőtt válaszolnánk, kell foglalkoznunk a probléma marxi olvasatával.

Marx és követői dualizálták a problémát azzal, hogy szembeállították egyfelől a jogi, másfelől a gazdasági egyenlőséget, s az előbbi „formális”, az utóbbit „tényleges” egyenlőségnek deklarálták. E formulával azt a nézetüket fejezték ki, hogy a jogi egyenlőség úgy viszonyul a gazdasági egyenlőséghez, mint az üres szócséplés a tartalmas megoldáshoz. Ez azonban tendenciózus olvasat, amely eltorzítja a „forma” kifejezés technikai jelentését. A pozitív jogfelfogás szerint ugyanis éppen a törvényi forma és a törvény formális természete lesz az a jellemző, amelynek erejénél fogva törvény a törvény. Részletesebben, eti-



kailag Kant kategorikus imperatívuszai abban az értelemben „formálisak”, hogy csupán bármely lehetséges morális cselekedet formáját adják meg. Kant éppen azért szánta őket formálisnak, hogy ezzel rögzítse, tartalmuk tekintetében mindig a morális cselekvő szabadsága – autonómiája – dönt. Nos, a jogi, a politikai egyenlőség és az egyenlő hozzáférés e technikai értelemben „formális”, s a legkevésbé sem úgy, mintha a forma látszatot jelentene.

A szóban forgó egyenlőségek valóságosak, nagyon is valóságosak (ha nem hisszük, kérdezzük meg attól, aki egy kommunista rendszerben elvesztette őket). S formálisak, lévén *bánásmódok*. Ha ezt kimondjuk, az egész gondolatmenet világos lesz. Pontosabban, az 1. táblázat 1. és 3. pontjában szereplő két egyenlőség egyenlő bánásmód; a 4. és 5. számmal jelölt másik kettő „vegyes”, részben bánásmód, részben pedig nem; s amint haladunk a 4. és 5. ponttól a radikális gazdasági egyenlőség felé, az egyenlőség egyre inkább csak a kimenetben és *kimenetként* definiálódik. Az egyenlőség különféle típusai tehát egy bánásmód-kimenet kontinuumon belül helyezkednek el. E bánásmódok és kimenetek a kölcsönös kizárás alapján definiálják egymást: egyenlő bánásmódokat egyenlőtlen kimenetekkel, egyenlő kimeneteket pedig egyenlőtlen bánásmódokkal határozhatunk meg.

Miután ezt tisztáztuk, térjünk át arra a kérdésre, hogy milyen kapcsolat van a szóban forgó egyenlőségek közt. Már utaltam egy lehetséges válaszra: hogy tudniillik a történetileg korábbi egyenlőségek jelentik a későbbi egyenlőségek alapját. Ebben az esetben a legrégebbi egyenlőségeket – s különösen az *iszonomiát* – a későbbi egyenlőségek szükséges feltételének kell tekintenünk. Ez elvileg így is van. Viszont az, hogy az egyik egyenlőség egy másiknak feltétele, még nem jelenti azt, hogy az egyenlőségek a maguk egészében összeadhatók, hogy additíve növekednek, vagyis hogy az összegük nagyobb egyenlőséget ad ki. Szép lenne, de a helyzet az, hogy bizonyos egyenlőségek összeadódnak, mások viszont kioltják és tagadják egymást. S hogy ezt belássuk, elég felidézni a 2. táblázat egyenlőségi kritériumait. A probléma szemléltetését segítő most rövidített és részben átfogalmazott formában újra felvázolom a 3. táblázatban.

### 3. táblázat: Egyszerűsített kritériumok

1. Egyenlő hányad mindenkinek
2. A releváns különbségeknek megfelelően arányos hányadok
3. A releváns különbségeket semlegesítő aránytalan hányadok
4. Mindenkinek képessége szerint
5. Mindenkinek szükségletei szerint<sup>62</sup>

62. Közismert, hogy a (létfminimum feletti) szükségletek kritériumát a legnehezebb meghatározni. Rawls (1975, 97) ide kapcsolja az „alapvető javak” fogalmát, amelyekbe beletartoznak a jogok és azok az erőforrások, amelyeket „egy jól berendezett társadalom tagjai céljaiktól függetlenül akarnak”. Látni való, hogy igen süppedős talajon mozgunk.

A 3. táblázat öt kritériuma közti viszonyokat többféleképpen lehet értelmezni. Egy szélsőséges, *merev* olvasatban mindegyikük vagy kölcsönösen gyengíti, vagy kölcsönösen kizárja egymást. *Rugalmas* olvasatuk szerint ellenben bizonyos kritériumok (de nem mind) kompatibilisek és könnyen integrálhatók. Például az 1. és a 2. integrálható abban az értelemben, hogy engedményeket tehetnek egymásnak anélkül, hogy különösebb önellentmondásba kerülnének. Másrészt az 1. kritérium valóban ütközik a 3.-kal, és messzemenően inkompatibilis a 4. és az 5. kritériummal is. A 2. kritérium (mint mondtuk) megfér az 1.-vel is, a 4. kritériummal mégis jobban, sőt kitűnően egyesülhet; a 3. kritériummal viszont kimondottan ellentétes. A 3. kritérium könnyedén társítható az 5. kritériumhoz, de összeegyeztethetetlen az összes többivel. Nem szaporítom tovább a példákat. Azt is elismerem, hogy elképzelhető az enyémtől különböző olvasat is. Az mindenesetre nyilvánvaló, hogy a viszonyrendszer leginkább Pénélopé vásznához hasonlít: szövődik, lebomlik és újraszövődik, s így tovább.

Akkor hát hogy jutunk maximális egyenlőséghez? A kérdésre három választ adhatunk: *i)* hogy van egy felsőbb és az összes többit magában foglaló „nagyobb Egyenlőség”; *ii)* hogy az egyenlőség összeadódva növekszik; *iii)* hogy az egyenlővé tétel nem más, mint az egyenlőtlenségek kiegyensúlyozása. Az első két válasz, mint azt több ízben láttuk, hibás. Minthogy az egyenlőség összeadással nem maximalizálható, nincs olyan *végösszeg* sem, amely mint összeadandóit magában foglalná az egyes egyenlőségeket. Nincsenek összeadandók, nincs összeg és nincs végösszeg. S a legkevésbé sincs egyetlen mindent magában foglaló Egyenlőség, amely „önmagában megvalósítja” az összes többit. A marxizmus által követett radikális (negatív) gazdasági egyenlőség mindössze *kimeneti* egyenlőség, amelynek a *bánásmódok* terén fizetett ára megsemmisíti a beígért eredményt.

Ezért a „maximális egyenlőség” az én tézisem szerint az *egyenlőtlenségek* effektív *ellensúlyozása*, az egyenlőtlenségek kölcsönös kompenzációjának és neutralizációjának rendszere. Olykor jobb kiegyensúlyozásra van szükség, máskor meg arra, hogy új prioritások, új igazságosság-súlypontok szerint rajzoljuk át az egyenlőségek-szabadságok komplex rendszerét. De soha nem az a cél, hogy „mindenki legyen egyenlő mindenben” (vagyis nem a kimeneti egyenlőség). Ez utóbbi nemcsak hogy mértéktelen és megvalósíthatatlan program, de értelmetlen és nem is kívánatos. Valójában mindig az a kérdés, hogy *mihez képest* egyenlő és/vagy *kihez képest* egyenlő? S ha a második problémához érünk, vigyáznunk kell, be ne indítsuk azt az ördögmalmot, amelyet a valakivel *szembeni* (egyeseket mások rovására privilegizáló) egyenlőségek, a részrehajló bánásmód gépezete jelent, mert ennek nem szándékolt következménye az *egyenlőtlenségek* megsokszorozódása lesz. Egyet kell értenünk azzal, hogy a versenyfutás az egyenlőség felé – előíró értelemben – végtelen és annak is kell lennie; de nem szabad *céltalannak* lennie. A nyilvánvaló cél: egyenlőség a kimenetekben, ugyanakkor a bánásmódok terén is. Ha ezek közt az elemek közt megbomlik az összhang, ha nem egyensúlyozzák ki egymást, akkor a verseny elveszett.



## 10.6. AZ EGYENLŐSÉG KALKULUSA

A szabadság-egyenlőségektől indultunk el, amelyeket a két elem elválaszthatatlansága folytán neveztünk így. Egy bizonyos ponton azonban az egyenlőség önálló eszménnyé, autonóm eszmeerővé válik. S ha tovább megyünk, végül a szabadsággal ellentétes egyenlőségekhez jutunk. Vajon miért? S valóban és szükségszerűen van így? Érdemes e kérdés végére járni, mégpedig úgy, hogy elkészítjük az „egyenlőség kalkulását”.

A közfelfogás szerint a szabadsággal ellentétes egyenlőség például *i)* az egyenlőség mint azonosság, és/vagy *ii)* a szám szerinti egyenlőség. A második vélekedés feltétlenül hibás: mint láttuk, a „mindenkinek ugyanaz” (számszerű) elve alapozza meg a törvények általánosságát, s így a törvény által uralt szabadságot támogatja, míg az arányos egyenlőségből származnak vagy származhatnak olyan veszélyek, amelyek a szabadságot fenyegetik. De a fenti megfogalmazásban – miszerint az azonosságként felfogott egyenlőség ellentétes a szabadsággal – az első vélemény sem áll meg. Az egyenlő bánásmód egyértelműen a szabadság eszköze; az egyenlő bánásmód pedig nem abban az értelemben egyenlő, hogy mindenkire alkalmazzák, hanem abban, hogy mindenki számára *azonos*. Ezért az egyenlő mint azonos önmagában még nem szabadságellenes.

Könnyen beláthatjuk, hogy a problémát a *kimeneti azonosság*, az egyenlő anyagi (gazdasági) kimenet jelenti, amely aztán egyenlő „emberi kimenetekhez” vezet; az „azonos ember” eszményéhez. Tehát a szabadságot korlátozó (végső soron meg is szüntető) egyenlőség nem az egyenlő bánásmód, hanem az „azonos kimenet”. Az esélyegyenlőség még felszabadító egyenlőség. Az egyenlő indulási feltételek árát azonban „szabadságban kell megfizetni”. Ez az ár – attól függően, hogy miféle és mennyi helyzetet szándékozunk kiegyenlíteni – lehet többé vagy kevésbé nagy, s így többé vagy kevésbé elfogadható. A kimeneti egyenlőség (az egyenlő tulajdon vagy tulajdonnélküliség) ára viszont nem a szabadság csökkenése, hanem az elvesztése.

Az egalitárius – az egyenlőség megszállottja – ezt nyilvánvalóan nem így látja. Az ő tézise az, hogy *i)* a szabadság nem hoz létre egyenlőséget, viszont *ii)* az egyenlőség szabadság. Az egalitárius szerint a szabadságtól az egyenlőség felé „nem jut át semmi”: e két fogalom közt nincs ilyen irányú összeköttetés. Az egyenlőségtől a szabadság felé viszont „minden átjut”: a két fogalom ebben az irányban szorosan összefügg, az egyenlőség kontextuálisan szabadságot jelent. Az egalitárius így, két egyszerű lépéssel nemcsak tagadja, hogy feláldozná a szabadságot, de egyenesen több és jobb szabadságot ígér.<sup>63</sup> Lehetséges ez? Vegyük csak elő az egyenlőség kalkulását.

63. E logika egyik fontos példája Douglas Rae et al. *Equalities* (1981) című kötete, amely csak „keskeny” és „széles”, nagy léptékű egyenlőségeket különböztet meg, azzal a hallgatólágos elgondolással, hogy a nagy léptékű egyenlőséggel mindent elintéztünk. Minthogy a könyv nagy hozzáértésről tanúskodik, zavaró, hogy a szabadság problémáját meg sem említi.

Helytálló az az állítás, hogy a szabadság nem hoz létre egyenlőséget, csak pontosítsuk úgy, hogy nem hoz létre *kimeneti* egyenlőséget. De nem helytálló, ha azt állítják – márpedig azt állítják –, hogy nincs szükség a szabadságra, hogy a szabadság nem segít. A rabszolgák egyenlőek, a lehető legegyenlőbbek. De rabszolgák. Hogy is van ez? Erre a kérdésre az egalitárius nem ad választ. Pedig a válasz teljesen kézenfekvő: a rabszolgák a rabszolgaságban egyenlők, mert egyenlőségükből hiányzik az első láncszem, mert egyenlőségüket nem előzi meg, nem támogatja szabadság. Tehát a szabadság az egyenlőség előfeltétele. A szabadság nem vezet feltétlenül egyenlőséghez, nem *elégséges feltétele* az egyenlőségnek; de ha nincs szabadság, nincs egyenlőség sem: a szabadság a (nem rabszolgák közti) egyenlőség *szükséges feltétele*.

S ha az egalitárius téved abban, hogy van-e út a szabadságtól az egyenlőségig, még végzetesebben téved a másik összeköttetésben, amely az egyenlőségtől a szabadságig vezet. Szerinte az egyenlőség *eo ipso* szabadság, a nagyobb egyenlőség automatikusan nagyobb szabadság, míg végül a totális egyenlőség a teljes „valódi” szabadság. Ha így van, be kellene bizonyítani. Ám csak az bizonyítható, hogy nem így van.

Ha jobban belegondolunk, az egalitárius gondolatmenetének már az alapja sem stimmel. Első lépésben határozottan elkülöníti a szabadságot és az egyenlőséget; második lépésben aztán egyszeriben összeolvasztja őket, de maradtéktalanul, hogy az egyenlőség szabadsággá válik. Így persze mindig sikerül megkerülnie a két fogalom *viszonyának* problémáját. Az első lépésben azért nincs viszony, mert „semmi nem jut át”; a második lépésben pedig azért nincs, mert a kettő azonos. De egy problémát nem oldunk meg azzal, hogy megkerüljük. Ha szembenézünk vele, nyilvánvaló a megoldás: a szabadság és az egyenlőség *procedurális* viszonyban van egymással; procedurálisan a szabadságtól az egyenlőség felé haladunk; és ez a procedurális sorrend *nem megfordítható*. A szabadságtól eljutunk vagy legalábbis eljuthatunk az egyenlőséghez, de fordítva nem lehetséges. Aki a (rabszolgák közti) szabadság nélküli egyenlőségtől indul, ott marad, ahol van. A szovjet egyenlőség hatvan éve hatvan év nem szabadság volt. Tehát nincs kétség, hamis az az állítás, hogy a „valódi egyenlőség” (anyagi és kimeneti egyenlőség) lenne a „valódi szabadság”.

Marad az a – gyengébb – állítás, hogy az egyenlőség a „szabadság egyik formája”. Ez a tézis lehet igaz is, hamis is: attól függ, hogyan értelmezzük. Ha azt jelenti, hogy van olyan egyenlőség, amely szabadságként is megfogalmazható, akkor feltétlenül igaz, s ezt többször hangsúlyoztuk is (például a mindenre egyenlően érvényes törvények kétségtelenül a szabadság „formái”). De ha néhány egyenlőség szabadságforma is, ebből nem következik, hogy mindegyik az. A „*van olyan x, hogy*” kijelentésről átugrani a „*minden x-re igaz, hogy*” kijelentésre, olyan akrobatikus logikai ugrás, amelyet nem lehet sötétben és titokban csinálni. Ezért a kérdéses tézis hamis, ha nyilvános bizonyítás nélkül kiterjesztik a kimeneti egyenlőségekre is.

A lényeg ugyanis a következő. Egyenlőséget teremteni a kimenetben



annyi, mint elosztani, újra elosztani, végül kisajátítani. Ki csinálja mindezt? Csak az állam tudja megcsinálni. De milyen állam, és milyen eszközökkel? Ennek szükséges előfeltétele, hogy az állam „erős” legyen. De ha az állam mindenható és kibújik az ellenőrzés alól, akkor egyáltalán nem biztos, hogy fel szabadító, igazságos és jótévő állam lesz; ellenkezőleg, nagyon valószínű, hogy nem lesz az. Ha az egalitárius program szerint az államot kell felruházni az államtól való szabadság lerombolásának hatalmával, ebben az esetben még azt az (egalitárius) kimenetet sem garantálja, amit ígér. Amint azt épp a kommunista állam, tehát az az állam igazolta, amelynek – legalábbis programjában – kifejezetten az volt a rendeltetése, hogy „egyenlősítve szabadítson fel”. Igaz, hogy a kimeneti egyenlőség egyenlőtlen bánásmódokat követel; csakhogy az egyenlőtlen bánásmód legalább ennyire egyenlőtlen kimenetekhez vezethet.

A francia forradalom kezdetén Marat ezt írta Desmoulins-nek: „Mire jó a politikai szabadság annak, akinek nincs kenyere? Az egész csak a teoretikusoknak és a becsvágyó politikusoknak való.”<sup>64</sup> A kérdés komoly, de a válasz bizony nem volt megfelelő: Desmoulins ezt nemsokára saját bőrén is tapasztalta, a nyaktiló alatt. Hogy a szabadság nem ad enni, az igaz. Hogy nem érdekli azt, aki éhes, az is majdnem ugyanígy igaz (de nem egészen, mert a szabadság legalább annyit lehetővé tesz, hogy kenyeret követeljen). Csakhogy a kenyér minden, míg nincs, de semmi (vagy majdnem semmi), amint van. Nem csak kenyérrel él az ember (már elnézést a banalitásért). Marat kérdése egyébként magával von egy párhuzamos kérdést is: „mire jó a nem szabadság annak, akinek nincs kenyere?” A válasz ugyanaz: semmire. Aki kenyér reményében mond le a szabadságról, egyszerűen ostoba. Ha a szabadság nem ad kenyeret, még inkább igaz, hogy a nem szabadság sem ad.

Mikor a „megvalósult marxizmus”, vagyis a kommunizmus látványosan elvétette az egyenlőség kalkulusát, másfél milliárd emberi lényt sújtott tökéletesen szükségtelen és haszontalan szenvedésekkel, megfosztásokkal és kegyetlenségekkel. S akkor fogunk valóban új lapot kezdeni, ha megértjük: minden azon múlik, hogy egyenlővé tesszük-e az egyenlősítőket, vagyis egyenlően alávetjük-e őket az egyenlő törvényeknek. *Hogyan tegyük egyenlővé, aki egyenlővé tesz minket* – ez a politikai szabadság (és alkotmányos technika), s nem az anyagi egyenlőség problémája.

64. 1790. június 24-i levél.

# Liberalizmus, demokrácia és szocializmus

*„Hogyan hozhatjuk összhangba a haladáshoz szükséges egyéni kezdeményezés mértékét a fennmaradáshoz szükséges társadalmi kohézió mértékével?”*

(BERTRAND RUSSEL)

## 11.1. A TISZTA ÉS EGYSZERŰ LIBERALIZMUS

Liberalizmus és demokrácia, a szocializmussal és kommunizmussal együtt: ezek az elnevezések foglalják össze a XIX. és a XX. század politikai küzdelmeit. De egyik elnevezés sem világos: az első (a liberalizmus) a legzavarosabb, míg az utolsó (a kommunizmus) a legkönnyebben tisztázható. Hogy valóban világossá váljanak, történetileg kell nyomon követnünk őket, kölcsönös meghatározottságukban, különféle szembenállásaikban, felbomlásaikban és átstrukturálódásaikban.

Aligha tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a modern világ minden ideológiája egyszerre, a francia forradalomból született. Ahogy De Ruggiero (1941, 8) megjegyezte, „az 1789 és 1793 közti rövid időszakban egymás után három forradalom [liberális, demokratikus és szocialista] zajlik, s mindegyik egyszerre kiegészítője és antitézise a másiknak. Ott van bennük a XIX. század minden politikai küzdelmének anticipációja és summázata.” De rögtön pontosítja is: „az általunk vizsgált periódusban a három forradalom közül csak egy valóban érett: ez pedig a liberális polgári forradalom. Túléli majd a terror átmeneti viharát, a császárság időszakában fölépíti a maga polgári szabadságait, a restaurációval pedig politikai szabadságait szerzi fokozatosan vissza.” A francia forradalmat tehát liberális „érlelődés” előzte meg. Bár nem tévedünk, ha a liberalizmust a francia forradalomra vezetjük vissza, de azért 1789-ben mégsem egy csapásra jön létre. Előbb keletkezik, s nekünk meg kell találnunk a kezdetét.

Harold Laski szerint – aki minden gyanú fölött álló tanú, minthogy fabiánus szocialista volt – a liberalizmus nagyjából négy évszázadon át volt a Nyugat uralkodó doktrínája (1953, 25); de hosszú időn keresztül nem nevezték „liberalizmusnak”. Míg a *dolog* a viszonylag távoli múltban keletkezik, a *szó* viszonylag új keletű. Mi mondjuk Locke-ot és Montesquieu-t liberálisnak; ők nem ismerték ezt a kifejezést. A *liberales* szót 1810–1811 körül, Spanyolországban találták ki, és az 1820-as években kezd a francia *liberaux* kifejezésben elterjedni, mint gyanús színezetű, az akkori idők spanyol lázadóit megnevező kifejezés. Az angol *liberal* szó csak a XIX. század közepe táján lesz Angliában



elfogadott mint angol kifejezés és tiszteletre méltó szófordulat; az elvont főnév, a „liberalizmus” pedig még későbbi keletű.

Ilyen későn születni – a szóról beszélek – nagy szerencsétlenség: mint elnevezésnek nem volt ideje meggyökeresedni. Nem volt ideje azért sem, mert a történelem akkor kezdett felgyorsulni. Ezenkívül – újabb szerencsétlenség – rossz pillanatban született, a lehető legrosszabb körülmények közt. E balesetek, szerencsétlen egybeesések történetét igazán érdemes elmesélni.

Az egyik paradox fordulat, hogy a szó bizonyos országokban akkor tűnik fel, amikor a dolog maga már kegyvesztetté vált (ez elsősorban Németország esete, de részben Franciaországé is), az Egyesült Államokban viszont egyáltalán föl sem tűnik. A német természetjogi iskola, Kant és Wilhelm von Humboldt kiemelkedő helyet érdemel a liberális gondolkodás történetében; ám Humboldt főműve, az 1791-ben írt *Gondolatok az állam hatáskörének megvonására irányuló kísérlethez* nyomtatásban csak 1851-ben jelent meg, miközben a német liberálisok az 1848–1849-es frankfurti parlamentben már elvesztették a játszmát. Az Egyesült Államokban viszont a szónak nincs is történeti jelentősége. Az amerikaiak saját rendszerüket először köztársaságként fogták fel, s közvetlenül utána demokráciaként. A helyzet ironiája, jegyzi meg Hartz (1955, 11), hogy „a liberalizmus kifejezés idegen azon a földön, ahol a leginkább megvalósult és kibontakozott”. Valóban: az amerikai alkotmány minden tulajdonképpen értelemben vett liberális alkotmány prototípusa, maguk az amerikaiak azonban nem tekintik liberálisnak. Dahl (1956) úgy konstruálja meg a „madisoni demokrácia” fogalmát, hogy észre sem veszi: ez a konstrukció maga a színtiszta liberalizmus. Ennek egyenes következménye, hogy a mai amerikai liberálisok (*liberals*) csaknem teljes történeti űrben lebegve nevezik magukat liberálisoknak, s zavarják össze a liberalizmus fogalmát.

A francia liberalizmus esete is egyedülálló. Franciaország – Montesquieuvel és Constant-nal, a restauráció szerzőivel, végül pedig Tocqueville-lel – nyújtja az egész liberális gondolkodás legkonzisztensebb összegzését. S mégis, Constant és iskolája liberalizmusát Franciaországban is válságba sodorja már az 1848-as forradalom. Tegyük hozzá azt is, hogy a kifejezés Angliában sem szerezte meg azt az elismerést, amelyet megérdemelt volna. A *liberal* szó legkésőbb valódi hazájába érkezik meg; s előbb egy igencsak korlátolt (Bentham boldogságkalkulusa által ihletett) utilitarizmus karjaiba kerül, majd a John Stuart Mill aranykorát követő generáció hegelianus divatja kaparintja meg;<sup>65</sup> úgyhogy a XIX. század második felének angol embere számára a „liberális” lényegében annyit jelentett, hogy Gladstone híve.

A lényeg a következő: bár nagyjából négy évszázadon keresztül egy megnevezetlen – vagyis nem azonosított – liberalizmus jelentette az európai em-

65. Különösen Thomas Hill Greenre és Hobhouse-ra célok (aki 1911-ben írta a *Liberalism* című művét), akiknél, mint később De Ruggierónál, a liberalizmus az etikus állam „helyesen felfogott” változatává válik.

ber alapvető politikai tapasztalatát, a „liberalizmus” mint ezt a tapasztalatot összefoglaló pozitív jelentéstartalmú kifejezés csak pár évtizeden át diadal-maskodott, hogy aztán gyorsan másodrendű szereplőjévé váljon a „demokrácia” mellett. De a szerencsétlenségeknek ezzel még nincs végük.

Épp azokban az évtizedekben, amikor a liberálisok saját nevet nyertek, beköszöntött az első ipari forradalom – nagyjából 1780 és 1850 közt –, minden jellegzetes feszültségével és kegyetlenségével. Ma már tudjuk, hogy minden ipari forradalom nagy emberi áldozatokkal, vad urbanizációval, az ipari proletariátus „kizsákmányolásával” és a fogyasztás visszaszorításával zajlik. Mindenesetre tény, hogy a Nyugat ipari átalakulása a szabad verseny, a *laissez faire* és a manchesteri iskola liberalisztikus evangéliumának jegyében indult. A balsors tehát úgy akarta, hogy az elnevezést akkor találják ki, amikor a fontos fejlemény a gazdasági s nem a politikai liberalizmus volt. Ezért a „liberalizmus” kifejezés inkább gazdasági, mint politikai jelentést kapott, „burzsoának” és „kapitalistának” nyilvánították, és így szerezte meg magának az ipari proletariátus hosszan tartó és kőkemény ellenszenvét. Ez balszerencse? Igen, az. Ha a „liberalizmus” kifejezést mondjuk egy évszázaddal előbb találták volna ki, senki nem tulajdoníthatta volna neki azokat a gazdasági bűnöket, amelyek nem az ő bűnei, s senki nem keverte volna össze – mint teszik ma is – a *politikai liberalizmust* a *gazdasági liber(al)izmussal*.<sup>66</sup> Locke, Coke, Blackstone, Montesquieu, Madison, Constant semmiképpen sem voltak a *laissez faire* alapú gazdaság teoretikusai: nem is tudtak semmit a gazdaságról. A konstitucionalizmusnak ellenben teoretikusai voltak, s az a szabadság, amellyel foglalkoztak, amelyért aggódtak, a politikai szabadság volt, nem pedig a szabad verseny, még kevésbé a természetes kiválasztódás spenceri törvénye.

Akkor mi is a tiszta és egyszerű liberalizmus, mondjuk így, a „klasszikus liberalizmus”? Nyilvánvalóan nem a piacgazdaság, hanem az egyéni szabadság, a jogvédelem és az alkotmányos állam elmélete és gyakorlata. Azt mondom, hogy alkotmányos állam, és nem azt, hogy „minimális állam”. Igaz, hogy az alkotmányos állam minimális államként született meg, s hogy a liberális szabadság, a valamitől való szabadság, az állammal szemben bizalmatlan szabadság; ez a bizalmatlanság azonban nem készíthet bennünket arra, hogy fontosabbnak tartsuk az állam nagyságát, mint a struktúráját. Bár az alkotmányos államot a kis állam idejében s mint „semmit nem csináló” (éjjeliőr) államot találták ki, szükség esetén nem tilos nagy állammá alakulnia, amely „sok mindent csinál”. Ám van egy nagyon lényeges feltétel: minél inkább megszűnik minimális állam lenni, annál fontosabb, hogy a szó garanciális értelmében (lásd 9.5.) alkotmányos állam maradjon.

66. Az angolban mindmáig nem világos ez a disztinkció, miután [az olasz szóhasználatban a gazdasági liberalizmusra alkalmazott] *liberizmus* kifejezés sosem honosodott meg. Miközben mindenki különbséget tesz a politikai értelemben vett demokrácia és a gazdasági értelemben vett demokrácia közt, a liberalizmus esetében az ellenkezője történik: politikai és gazdasági liberalizmus ugyanaz.



Ha már megvan a *magában és magáért* való liberalizmus, nagyon helyes, ha megfiatalítására, megújítására törekszünk. Manapság egyfolytában „neoliberalizmusról”, szociális liberalizmusról, jóléti liberalizmusról, nyitott társadalomról stb. hallunk. Ismétlem: ez nagyon helyes. De csak ha az új törvényes leszármazottja annak az elődnek, amelyre hivatkozik. Ez pedig gyakran nem így van. A „liberalizmus” kifejezéssel ma nagyon sokan egyszerűen azokat a pártokat, szektákat, értelmiségi csoportokat foglalják össze, amelyek így nevezik magukat. Igaz, ez más címkékkel is megesik: de ritkábban, s nem ilyen önkényesen. Ma a „liberalizmus” azé, aki akarja, olyan elnevezés lett, amely elvesztette kötődéseit. A továbbiakban azt is meglátjuk, miért.

## 11.2. SZOCIALIZMUS ÉS SZOCIÁLDEMOKRÁCIA

A De Ruggierótól idézett passzus szerint az egyik még nem „érett” forradalom a szocialista forradalom volt. Igazság szerint az az elem, amely később a „szocializmus” fogalmának is része lett, a francia forradalomban teljesen marginális szerepet játszott. Szocializmus sokféle van: de közös elemük (az angol fabiánusok kivételével, akik külön esetet jelentenek) a magántulajdon megvétele és tagadása. Nos, a francia forradalom az elejétől a végéig azt hirdette, hogy a tulajdon elidegeníthetetlen jog.<sup>67</sup> Az 1789. évi Emberi és polgári jogok nyilatkozatának XVII. cikkelye így rendelkezett: „Tulajdonától – lévén a tulajdonjog szent és sérthetetlen – senki meg nem fosztható, legfeljebb csakis olyan esetekben, amikor ezt a közösség érdekében fakadó nyilvánvaló és törvényes úton megállapított szükségesség követeli meg – ám ekkor is csak igazságos és előzetes kártalanítás fejében.” S tényleg a közösség szükségleteire hivatkoztak, mikor kisajátították a klérus, illetve az elmenekült és az ellenséghez átvált nemesek javait. Egyébként a klérust egyszerű pénzügyi okok miatt fosztották meg a vagyonától, mert az adóforrások kiapadtak; a másik pedig normális büntetésnek számított. A Robespierre által tervezett 1793. évi alkotmány is megerősítette az 1789-es szöveget; a jakobinusok követelése mindössze az volt, hogy a javakat progresszívan adóztassák meg. Az igazság tehát az, hogy a francia forradalom radikalizálódása során mindvégig megőrizte hatalomellenességét; tehát elképzelhetetlen volt, hogy a hatalmat (az államét) az (anyagi) egyenlőség eszközévé kellene változtatni.

A szocializmusra jellemző eszmékkel csak akkor találkozhatunk, amikor az ipari forradalom eljut egy bizonyos fejlettségi szintre, s mindenekelőtt, amikor érzékelhetővé válik az a mérhetetlen szenvedés, amellyel jár. A szocializ-

67. Az idő tájt Babeuf volt az egyetlen egalitárius (a javakat illetően); de Babeuf csak Filippo Buonarrotinak az „egyenlők összeesküvéséről” (1796-ban) írott könyvével lesz ismert és fontos. Ez a könyv 1828-ban jelent meg, s az 1830. évi forradalom után széles körben terjesztettek mint lázadó kézikönyvet.

mus szó ténylegesen 1830 tájékán bukkan fel; s első hivatalos megfogalmazása Leroux-tól származik, aki 1835-ben a szocializmus szócikket írta az *Encyclopédie Nouvelle* számára. Egyébként Leroux a „szocializmust” az „individualizmus” antitéziséként fogta fel, vagyis olyan jelentésben, amely később nem vált jellemzővé (noha terminológiaiilag korrekt). Azokban az években a *socialistes* kifejezést használták Saint-Simon követőinek jelölésére is; a szó maga azonban csak 1847–1848-ban vált fontossá. Az ezt megelőző időszakot, amely 1821-től (ekkor jelent meg Saint-Simon *Az ipari rendszer* című munkája) az 1848-as forradalomig tartott, sokféle tiltakozó megmozdulás s a társadalmi és gazdasági javaslatok kavalkádja jellemezte, amelyben a hangadók Fourier (a falanszterek kitalálója), Owen (a szövetkezeti mozgalom apostola), Leroux (a humanitáriusok vezéralakja), Considérant (Fourier legjelentősebb követője), Louis Blanc, Proudhon és Blanqui voltak.<sup>68</sup>

Szocializmus? Lényegében nem. Lényegében olyan szigetcsoporttal állunk szemben, amelyet ma általánosságban „baloldálnak” mondanánk, s amely a legkülönbözőbb formákban tevődött össze forradalmárokból és reformistákból, anarchizmusból, kooperativizmusból, industrializmusból, utópizmusból, protoszindikalizmusból és persze, protoszocializmusból is.<sup>69</sup> Sok szerep keres egy szerzőt. S ez a szerző – a „szocializmus” szó – csak akkor bukkan fel és tesz szert népszerűségre, mikor 1847-ben megjelenik Considérant *Principes du Socialisme* című könyve, illetve mikor egy évvel később Louis Blanc *Le Socialisme: Droit au Travail* című műve is olvasható lesz. 1848 a liberális forradalmak éve. Franciaországban azonban az 1848-as forradalom nem liberális forradalom volt; szocialista karaktert kapott, majd rettegetté vált, vereséget szenvedett, s végül is Louis Bonaparte államcsínyéhez és a második császársághoz vezetett. Így a „szocializmus” elhagyja Franciaországot és áttelepül Németországba, és innen kerül a munkáspártok kialakulásának és fejlődésének történetébe.

A liberalizmus esetében előbb a dolog jött létre, s a szó jóval utána. A szocializmus esetében viszont fordított a helyzet: előbb a szó van meg, a dolog csak később alakul ki. Az 1848-ban megjelent *Kommunista kiáltvány* ezzel a mondattal kezdődik: „Kísértet járja be Európát, a kommunizmus kísértete.” Marx nem érte meg a név diadalát (amely Leninnel indult el); de jó időben ültette el tanait. A liberalizmus esetében három évszázad kellett, hogy a dologtól eljussunk a szóig; a szocializmus esetében nagyjából két évtizedig tar-

68. Blanqui a kor nagy lázadója volt. Ő terjesztette először nyilvánosan a kommunista forradalmi diktatúra eszméjét is 1840-ben. A „kommunizmus” szó Babeuftól származik, Buonarroti könyve nyomán kezd az 1835–1840-es évek Párizsának titkos forradalmi társaságaiban keringeni, s mint mondtam, Blanquival kerül nyilvánosságra. Marx nem közvetlenül a franciáktól vette át, hanem Moses Hess-től és Lorenz von Steintől. Engels egyébként hamarabb használta, mint ő.

69. Az itt vizsgált időszakban Louis Blanc volt a legnagyobb hatású szerző; 1839-es *A munkaszervezet* című könyve a munkások körében igen népszerű volt, s tíz kiadást élt meg. A történelem ítélete persze más volt. Történelmileg Saint-Simon és Proudhon bizonyultak a nagyobb jelentőségű szerzőknek; Proudhon leghíresebb műve, a *Mi a tulajdon?* 1840-ből való.



tott, hogy a szótól a „marxista szocializmusig” jussanak. Nem mintha Marx rögtön megnyerte volna a játszmát. Az első német munkáspártot 1863-ban Lassalle szervezte meg, akit Marx ki nem állhatott (ez egyébként kölcsönös volt); ezt követte 1869-ben Liebknecht és Bebel „marxista” pártja; majd a két párt 1875-ben, a gothai kongresszuson egyesült. Gothában a lassalle-iánusok kerekedtek felül, de csak rövid időre: a folyamatot az 1891-ben elfogadott erfurti program zárta le, amely Kautsky tervezete volt, s amelyben az idős Engels befolyása érvényesült. Itt, Erfurtban lett kész és befejezett az „ortodox marxizmus”, amely a II. Internacionálé éveiben (1890–1914) megadta az európai szocialista pártoknak azt az erőteljes marxista jelleget, amely legalább egy fél évszázadra meghatározta, hogy mi a „szocializmus” (vagy mi nem).<sup>70</sup>

A végeletekig leegyszerűsítve (a szocializmus története ugyanis rendkívül összetett), két pontot kell rögzítenünk: először azt, hogy Bernstein „revizionizmusa” – amely lényegében a szocializmus marxizmustól való eltávolodásához vezetett – az 1940-es évekig szinte mindig kisebbségben maradt és vesztésre állt;<sup>71</sup> másodsor pedig azt, hogy a „szociáldemokrácia” kifejezés – legalábbis 1875 és 1918 közt – mai jelentésének csaknem az ellenkezőjét jelölte.

Ma azok a szocialista pártok nevezik magukat szociáldemokratának, amelyek doktrinálisan is, retorikájuk szerint is elvetették a marxizmust. Ez a szociáldemokrata fordulat Svédországban a harmincas években következett be, egyéb európai országokban pedig a második világháború után. Elvi szinten azonban várni kell 1959-ig, a német szociáldemokrácia Bad Godesbergben megtartott kongresszusáig, hogy ezt hivatalosan, fehéren-feketén rögzítsék. A „szociáldemokrácia” kifejezés története tehát három szakaszra oszlik. Az elsőben, amely 1918-ig tart, ez az elnevezés nem jelentett semmi megkülönböztetést. Bebel és Liebknecht német pártja is, majd az Erfurtban megszületett, Kautsky ortodox marxizmusa által uralt párt is szociáldemokratának nevezte magát. Lenin 1918-ig az Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspárthoz tartozott. Ebben a periódusban a szociáldemokrácia a szocializmus szinonimája, a szocializmus pedig – a marxista változatában – a kommunizmusba való átmenet fázisa volt. Ez a párt – bár szociáldemokratának nevezték – meghirdetett céljaiban mindig forradalmi és kommunista volt, még ha a párton belül megkülönböztethetünk olyanokat, akik azt várták, hogy a forradalom magától (történelmi szükségszerűségből) következzen be, s olyanokat, akik csinálni akarták.

A második szakasz 1918-ban kezdődik, amikor Lenin megalapítja az Orosz-

70. Kivéve Angliát, amelynek szocializmusa, ezt hangsúlyoznunk kell, soha nem lett marxista. Részleges kivétel Spanyolország is, amelyet hosszú időn keresztül az anarchista hagyomány jellemezett. Franciaországban pedig mindig erős marad előbb Proudhon, majd Sorel befolyása.

71. Az olasz szocialisták közt Bissolati volt revizionista, aki 1912-ben (a Szocialista Pártból való kizárása után) megalapította a Reformista Szocialista Pártot. Turati viszont marxista volt: szemben állt ugyan a forradalmi maximalizmussal, de belül maradt a II. Internacionálé „ortodox” doktrínáján. Az olasz marxizmus lényegileg Antonio Labriolára nyúlik vissza, aki Marx eredeti tolmácsolója és nagy tisztelője volt.

országi Kommunista Pártot, és 1920-ban megfogalmazza a Kominternbe, vagyis a Kommunista Internacionáléba való felvétel huszonegy feltételét: azokat a feltételeket, amelyek áthághatatlan határt vonnak a kommunizmus és a szocializmus közé.<sup>72</sup> Azóta a „kommunizmus” leninizmus–sztálinizmus, míg a „szocializmus” nem az. A nem kommunista szocializmus azonban még lehet marxista: olyan párt, amely a világot Marx nézőpontjából érzékeli, amely a burzsoában és a kapitalistában legyőzendő ellenséget lát, a jövőben pedig osztály, kizsákmányolás, tulajdon és állam nélküli társadalmat ígér. A szakítással a szocializmus elveszti az igazi forradalmárokat, akik átlépnek a kommunista pártokba. Ez a veszteség és vele egy baloldali versenytárs megszületése azonban kompenzációra kényszeríti a szocializmust. A kommunizmus kiválásának egyik paradox eredménye, hogy a szocializmust jobban a marxizmushoz köti, mint valaha. 1920-tól versengés kezdődik az elvált testvérek közt, amelyben az lesz a vita tárgya, hogy ki az „igazi marxista”. Olaszországban ez a nemes versengés az 1921. évi livornói kongresszustól kezdve teljes fél évszázadon át tart. Ez szélsőséges eset; a két világháború közt azonban normális. 1920 és 1940 közt az európai szocialistákat a kommunistákkal való versengés majdnem mindegyik „marxizmusra kényszeríti”.

Itt megállok. Hogy megérthessük a politikai harc zaklatott átstrukturálódását, amely Európában az 1848-at követő száz évben zajlik le, elég azt megérteni, hogy milyen volt az a „kísértet”, amelyet Marx éppen 1848-ban festett le. Olyan kísértet volt, amely *en bloc* elítélt minden fennállót, és amely bejelentette a világ minden bajának végleges megszüntetését. Guizot azt kiáltotta Franciaországnak: *enrichissez vous*, gazdagodjatok. A szocializmus erre azt felelte: el fogunk pusztítani titeket.

### 11.3. A LIBERÁLIS DEMOKRÁCIA

Térjünk rá a liberalizmus és a demokrácia viszonyára. Melyik volt előbb? Ha a görögöket tekintjük kiindulópontnak, akkor a demokrácia régi, a liberalizmus modern. Ha viszont a modern demokráciára gondolunk, akkor a liberalizmus korábbi, mint a demokrácia. Ez akkor is így van, ha a demokráciához vezető nemzeti utak változóak. Franciaországban például „a liberalizmus követte a demokratizmust, s annak korrekciója, meghaladása volt” (Gentile

72. Ez volt Lenin határozott szándéka, akinek elsődleges célja kifejezetten a szocializmus (más szocializmusok) lerombolása volt. A hatodik feltétel a „szociálpatriotizmussal” és a „szociálpacifizmussal” való szakítást követelte meg, a hetedik az összes „reformista és centrista” eltávolítását, a tizenharmadik a „demokratikus centralizmus” s ennek révén „a katonai fegyelemmel határos vasfegyelem” elfogadását, a tizennegyedik a „periodikus tisztogatásokat”, a tizenhetedik a nemzeti pártok (amelyeknek kommunistának kellett nevezni magukat) alávetését a Kommunista Internacionálé „határozatainak”, amelyek egyébként a „végrehajtó bizottságának határozatai” voltak. Ennél többet nehéz lett volna követelni a szakítás kikényszerítése érdekében.



1955, 6). Ettől függetlenül az volt, s az is marad az elsődleges történelmi sorrend, hogy a liberalizmus megelőzi a *modern* demokráciát.

Az a tény téveszti meg az elméletet, hogy a XIX. század második felében a liberális eszmény és a demokratikus eszmény érintkezésbe került egymással, s hogy egymásba folyva összekeveredett. Az a szerencsés történelmi konjunktúra, amely összehozta őket, határaikat is eltörölte, s ez oda vezetett, hogy bizonyos tulajdonságok hovatartozását többféleképpen, ingadozóan ítélték meg. Tocqueville-től Kelsenig és Raymond Aronig sokan kiemelték, hogy a szabadság mennyire idegen a demokratikus koncepció belső logikájától; mégis hosszú listát lehetne összeállítani azokból a szerzőkből, akik szerint a demokrácia elsődleges elve a szabadság. A félreértéseket az a körülmény okozza, hogy amikor demokráciát mondunk, olykor „liberális demokráciát”, olykor pedig csak „demokráciát” értünk rajta: az első esetben a liberalizmus minden attribútumát a demokráciához csapjuk, míg a másodikban a liberalizmus és a demokrácia újra két külön dolog.

Helyesebb lesz, ha visszatérünk a kettő megkülönböztetéséhez. A liberalizmus és a demokrácia a múlt századi konvergálás után láthatólag ismét divergálni kezd, s ezért elengedhetetlen, hogy pontosan rekonstruáljuk a két eszmekör illetékességét, s a liberális demokráciához adott hozzájárulásukat, nehogy tudattalanul egy nem liberális demokrácia érdekében munkálkodjunk, s nehogy erodáljuk a liberalizmust, abban a hiszemben, hogy a demokráciát szilárdítjuk meg. Egy ilyen rekonstrukcióban leginkább Tocqueville segíthet nekünk.

Tocqueville 1831-ben látogatott az Egyesült Államokba, *Az amerikai demokrácia* két kötete azonban csak 1835-ben, illetve 1840-ben jelent meg Franciaországban. Amerikában Tocqueville figyelmét az ottani demokrácia „szociális egyenlősége” vonta magára; Franciaországban viszont épp akkor egész más természetű „szocialista egyenlőséget” látott erősödni. Könyvében ez a két tapasztalat elkerülhetetlenül egymásra helyeződik. Ha a demokrácia jellemzően egyenlőség, és ha az egyenlőséget Blanqui módjára értjük, akkor a demokrácia „demokratikus despotizmushoz” vezet, s a liberalizmus ellensége.

Csak hogy 1848-ban mégis azt látjuk, hogy a demokrácia és a liberalizmus már nem ellenségek, sőt összekapcsolódnak: már nem a liberalizmus és a demokrácia áll szemben, hanem a demokrácia és a szocializmus. Amikor Tocqueville 1848. szeptember 12-én felszólalt az Alkotmányozó Gyűlés munkához való jogról zajló vitájában, azt mondta: „A demokráciát és a szocializmust csak egy szó köti össze, az egyenlőség; de látnunk kell a különbséget: a demokrácia a szabadságban akarja az egyenlőséget, a szocializmus a nélkülözésben és a szolgaságban.” Tocqueville megváltoztatta talán a véleményét? A legkevésbé sem; egyszerűen most új jelentést tulajdonít a demokrácia kifejezésnek: mostani demokráciája *liberális demokrácia*. Nem a gondolkodása lett más: a referensek változtak meg, a helyzet lett más.

A politikai harc történetileg elemi oppozíciókká tömörül. Amíg a vonat-

koztatási pont a monarchia volt, a szabadságkövetelések a köztársaság eszménye körül csoportosultak. A köztársaság számított szabad rendszernek az ókor nagy része, a középkor és az abszolutizmus kora számára. Mikor aztán az abszolút monarchiák megbuknak, vagy legalábbis alkotmányos monarchiává alakulnak, eltűnik a monarchia-köztársaság ellentét. Az új eszmei ellentét az 1789-es forradalom utáni szituációban a liberalizmus és a demokrácia közt alakul ki, bár csak rövid időre. Mikor 1848-ban színre lép a szocializmus, új arcvonal, új szembenállás keletkezik. Tocqueville ezt nyomban megérti, mikor megosztja a „demokratizmus” fogalmát, s jakobinus lelkét a szocializmusnak, mérsékelt lelkét a liberalizmusnak adja. A szabadság és az egyenlőség ellenségek maradnak, bár más néven: a szabadságot tagadó egyenlőség a szocializmus címkéje alá kerül, a szabadságot védelmező egyenlőség pedig az antiszocialista demokrácia, a liberális demokrácia elnevezés alá.

Nyilvánvaló, hogy ez nem volt pusztán verbális művelet Tocqueville részéről, hiszen a jövőbe látva azt előlegezte meg, ami a század második felében bekövetkezett. A klasszikus emlékekből előásott demokráciát ugyanis 1848-ban nem váltotta föl egy csapásra a liberális demokrácia, a valóság gyermeke (s az Atlanti-óceán túlsópartján már elég jól fejlett gyermeke). Tocqueville a szülést és az új szövetség megszületésének pillanatát regisztrálta. Hogy a liberális kultúrában fogant új teremtmény egész más, mint Rousseau könyvtárban fogant elképzelései, az nyomban teljesen nyilvánvaló volt; viszont a legkevésbé sem volt nyilvánvaló, hogy milyen eredménnyel jár majd a liberalizmus és a demokrácia kereszteződése. Utólag visszatekintve szerencsés keresztezésnek tűnik; bár persze megvolt a maga ára.

*Lényegileg* a liberalizmus kerekedett felül, abban az értelemben, hogy a demokraták elfogadták azt a tézist, hogy a szabadság a cél, a demokrácia pedig annak eszköze. Látszatra vagy inkább *hivatalosan* viszont a demokrácia kerekedett felül. A liberálisok épp hogy nevet találtak maguknak, ez a név máris gyanúsan csengett a gazdasági liberalizmus kíméletlensége miatt. Hogy jobban állják a versenyt (végül is a „demokrácia” szónak van valami demagóg csábereje, ami a liberalizmus szóból hiányzik), s valószínűleg, hogy ne radikalizálják a szocializmussal való ellentétet, a liberálisok mondtak le saját identitásukról, s demokrata néven tevékenykedtek. Ez első pillantásra apró gyakorlati engedménynek tűnhet; hosszú távon mégis nagy horderejű következményekkel járt. Amit nem mondanak ki, ami *névtelen* marad, arra később nem emlékeznek, ami pedig feledésbe merül, az észrevétlen.

A tiszta és egyszerű liberalizmus elemzését azzal a megjegyzéssel zártam (11.1.), hogy a „liberalizmus” ma pusztán név, elvesztette kötődéseit. Aki ugyanis lemond a nevről, elveszti identitását. Így lett a „liberális” üres címke, amit az ragaszt magára, aki akar. Ez különösen így van az amerikai *liberals* esetében, akik nyilvánvalóan egy szocializmus nélküli ország szocialistái, s mint ilyenek demokraták és baloldali radikálisok vegyesen. Rendben van; de az már nincs rendben, hogy doktrínájukban a liberalizmus történelmi *lényegének*



már árnyéka sem lelhető föl.<sup>73</sup> Éppen korunk „emlékezet nélküli” liberálisai-val szemben kell arra emlékeztetnünk és felhívunk a figyelmet, hogy a szabadság ugyan konstitutív kelléke a liberális demokráciának, nem konstitutív kelléke azonban a demokráciának *tout court*.

#### 11.4. SZABADSÁG ÉS EGYENLŐSÉG

Mint láttuk, Tocqueville szerint a tiszta liberalizmus a szabadság elvével, a tiszta demokrácia az egyenlőség elvével azonosítja magát, a liberális demokrácia pedig arra törekszik, hogy összebékítse a szabadságot és az egyenlőséget. Ha pedig ez nem sikerül, elérkezünk a „szabadság vagy egyenlőség” dilemmájához.

A liberális demokráciák történeti tapasztalata bebizonyította, hogy a szabadság és az egyenlőség komplementer és integrálható, mint erről már szóltunk (10.2–10.4.). Tehát nem arról van szó, hogy a liberalizmus csak szabadság volna, a demokrácia pedig csak egyenlőség. Arról van szó, hogy a szabadságvágyban és az egyenlőségvágyban más-más irányultság, más-más életcél fejeződik ki. A szabadság és az egyenlőség eltérő alaplogikája jelöli ki a határt liberalizmus és demokrácia közt, s így a liberális demokrácia egy két fonalból tekert motringra hasonlít. Amíg nem nyúlunk hozzá, minden rendben van; ha viszont gombolyítani kezdjük, gyorsan kiderül, hogy két szálból áll.

Nem mintha a liberális szál mentén mindenféle egyenlőség eltűnne; ám a liberális egyenlőség célja elsősorban az, hogy a szabadság révén minőségi arisztokráciákat neveljen ki. A liberalizmus a jogi-politikai egyenlőségre támaszkodik, az érdem szerinti egyenlőség felé hajlik, s határozottan ellene van minden fentről adományozott és ajándékozott egyenlőségnek. Croce tömör, szabatos megfogalmazását adja a liberális szellemnek a maga tiszta formájában, amikor azt írja, hogy „az antiegalitáriusnak született és bensőleg az is maradó liberalizmus számára a szabadság – Gladstone mottója szerint – nem a demokrácia, hanem az arisztokrácia megteremtésének és támogatásának útja” (1943, 288–289). Ha viszont a motring demokratikus szálát húzzuk meg, olyan egyenlőség bomlik ki, amely lefékez minden spontán differenciálódási folyamatot. De Ruggiero megfogalmazásában: „A demokrácia számára teljesen ismeretlen művészet a felemelkedés belső szükségletének felkeltése. A demokrácia megelégszik jogok és kedvezmények adományozásával, amelyeket ingyenességük eleve leértékel, s pazarlásuknak kedvez.” Szavaiból érződik a liberális szemrehányás. „Tény – vonja le a következtetést –, hogy az egyenlőség elvének merev és ostoba alkalmazása oda vezet, hogy gátoljuk a szabadság hatásait, amelyek szükségszerűen differenciáltak, egyenlőtlenek, s

73. Lásd Dworkint (1978, 1983) példajuként, aki szerint a „liberalizmus” ellentéte a konzervativizmus, strukturális elve pedig a semlegesség. A manapság messzemenően Rawls hatása alatt álló amerikai „liberálisok” számára fontos problémák együttes áttekintését lásd Damico (1986).

a középserű minőséggel együtt a középserűség szeretetét is elterjesztjük” (1941, 395, 401).

Végso soron: az egyenlőség vízszintesen szétteríti a társadalmat, a szabadság függőleges lökést ad neki. A szabadság logikája ebben a formulában összegezhető: egyenlő esélyeket nyújtani arra, hogy egyenlőtlenekké válhassunk. Az egyenlőség logikája ennek fordítottja: egyenlőtlen esélyeket teremteni, hogy egyenlővé válhassunk. A demokrata a társadalmi integrációval foglalkozik, a liberális a cselekvésre készített helyzeteket és az újítást értékeli. A különbség az, hogy a liberalizmus támpontja az egyén, a demokráciáé a társadalom. Érdekes tovább idézni De Ruggierót, aki pontosan ragadta meg a két perspektíva ellentétét, mikor azt mondta, hogy a demokrácia megfordítja „azt az eredeti viszonyt, amelyet a liberális mentalitás hozott létre az egyén és a társadalom közt: nem az egyéni energiák spontán együttműködése adja meg az egész jellegét és értékét, hanem az egész az, ami meghatározza és alakítja elemeit” (uo. 395).

A demokrácia és a liberalizmus addig marad együtt, míg világos, hogy a liberális demokrácia két elvre támaszkodik, s hogy mindkettőt igényli. A haladás pártiak azonban nem fogadják el a szabadság és az egyenlőség egyensúlyban tartását vagy kiegyensúlyozását. A haladás híve a liberális demokrácia „meghaladására” törekszik;<sup>74</sup> s közben nem veszi észre vagy nem ismeri el, hogy a szabadság és az egyenlőség nem vezethető vissza egymásra. Egyfelől azt állítja, hogy a valóságos egyenlőség *eo ipso* valóságos szabadság, másfelől azt, hogy a valóságos szabadság *eo ipso* valóságos egyenlőség (lásd 10.5. és 10.6.). Az utóbbi tézis éppoly elhibázott, mint az előbbi. Minthogy ráadásul pontról pontra megismétli hibáit, röviden összefoglalhatom, s gyorsan elintézhetem.

A témát a szabadság szempontjából közelítik meg, s egyfajta láncolatot feltételeznek, amelynek első láncszeme a tisztán formális szabadság, az utolsó láncszem pedig a teljes, valódi szabadság lenne. Ilyenformán már induláskor megnyerték a játszmat, mert úgy állítják be a problémát, hogy az eleve megoldja a megoldást, sőt a bizonyítás terhe alól is felment. Szabadságot kell adnunk szabadságért, s a kisebb persze nem ér annyit, mint a nagyobb, s még ha le kell is mondanom az elsőről, hogy megszerezsem az utolsót, hogyne válsztanám inkább a valódi szabadságot? Mondom, ha így állítjuk be, eleve megnyertük a játszmat. Ám ez csak verbális győzelem.

A szabadság itt két különböző dolgot jelent: *i)* a szabadság *feltételeit* (adott esetben az egyenlőséget), és *ii)* a szabadságot *mint olyant*. Az pedig, hogy A feltétele B-nek, még nem teszi A-t B-vé. Ez olyannyira nyilvánvaló, hogy inkább az szorul magyarázatra, hogyan kerülhette el figyelmünket. Valószínűleg úgy,

74. Ezt a német *Aufhebung* (igei formában, *aufheben*) kifejezte „meghaladás” dialektikus értelmezése szerint mondom. Ez a hegeli dialektika kulcsszava, ahol a „meghaladás” egyszerre *i)* megőrizve meghaladás, *ii)* átalakítva meghaladás és *iii)* megszüntetve meghaladás is. Annyi biztos, hogy a meghaladás mindegyik variációban „túljutás”.



hogyan mi az egyenlőséggel a liberális kultúra közegében próbálkozunk, ahol is a szabadság eszközeként törekszünk rá, s ahol egyfajta liberális *animus* formálja az egyenlőség terén elért vívmányainkat. Ebből a megfigyelésből azonban az következik, hogy a szabadság és az egyenlőség csak ideiglenesen, csak „liberális környezetben” integrálódik.

Azt is újra hangsúlyoznunk kell – az egyenlőség témájánál (lásd 10.5.) már szó volt róla –, hogy csalás, ha „formális szabadságot” mondunk a nem igazi, nem valódi szabadság helyett. A nem valódi szabadság nem „formális” szabadság, hanem nem létező szabadság. Jogi-politikai (formális) szabadságaink olyannyira valódiak, annyira effektíve létezők, hogy birtokosaik akár meg is tagadhatják őket (másoktól). Semmi sem tiltja, hogy különbséget tegyünk kisebbnek és nagyobbak nyilvánított szabadságok közt. De azt jegyezzük meg, hogy ha a procedurális sorrend szerint *előbbi* szabadságok és egyenlőségek megszűnnek, akkor a többiek, amelyek procedurális szempontból ezek *után* következnek, támasz nélkül, a levegőben lógnak majd. Ha azt javasoljuk, hogy mondjunk le a formális-politikai jogokról, minthogy ez ál-, de legalábbis elégtelen szabadság, többé vagy kevésbé tudatosan egyszerűen a hatalom önkényes és diszkrecionális gyakorlását javasoljuk. S hogy ebből milyen nagyobb szabadság – a közkeletű kifejezéssel „valódi szabadság” – származhat, az bizony mindmáig korunk legjobban őrzött titka.

Olaszországban a fasiszmus bukása után szenvedélyes vita folyt arról, hogy a szabadság vagy az egyenlőség-e a „vezéreszme”. Croce szerint feltétlenül a szabadság. De Ruggiero, majd később főleg Guido Calogero viszont rendületlenül állították, hogy a szabadság és az egyenlőség-igazságosság közt nagyon szoros dialektikus kapcsolat van, ily módon a két terminus dialektikus egyensúlyba kerül. A vita spekulatív szinten maradt, ahol lenézik az olyan empirikus kérdést, hogy mi az *ordo et connectio rerum*, mi a két elem kapcsolódási iránya vagy sorrendje. De ezzel együtt a dialektikus egyensúly még nem dialektikus egység. A *visszavezethetőség* tehát továbbra is probléma. S épp azt kell határozottan elvetnünk, hogy a szabadság visszavezethető lenne az egyenlőségre, s viszont, az egyenlőség a szabadságra.

## 11.5. LIBERÁLIS ÁLLAM ÉS DEMOKRATIKUS TÁRSADALOM

Ha most az elvek légritka szférájából leereszkedünk a lényegi értékelésig, azt mondhatjuk, hogy a liberalizmus elsősorban az államhatalom korlátozásának technikája, míg a demokrácia a néphatalom beengedése az államba. Az idők során a liberális és a demokrata közt (bármilyen is pártjának elnevezése) az lett a szereposztás, hogy a liberális főként az állam *formájával* foglalkozik, míg a demokráciának elsősorban az állam által kibocsátott normák *tartalma* számít. A forma tekintetében az a kérdés, *hogyan* kell a normákat megalkotni; a tartalom tekintetében pedig, hogy *mit* kell megszabni a normák által. A liberális

számára a társadalmi rend megteremtésének módszere az elsődleges, a demokrata számára egy igazságos társadalmi rend megteremtése. Másként fogalmazva, a liberális számára a politikai értelemben vett demokráciának van prioritása, a demokrata számára pedig a társadalmi és gazdasági értelemben vett demokráciának.

Állandóan „nagyobb demokráciára” törekszünk. Ez részben azért van így, mert így kell lennie. A demokrácia végül is eszmény, amelyet eszmei feszültség éltet; ha pedig eltűnik ez a hajtóerő, a célok birodalma, eltűnik a „valódi” demokrácia éltető ereje is. De hogy elkerüljük az ellenkező eredmények veszélyét (lásd. 4.6.), világosan kell látnunk, hogy *mit*, *s mennyire* érdemes maximalizálnunk. S itt lesz segítségünkre a liberális demokrácia politikai és társadalmi összetevője közti különbségtétel.

Ha azt állítjuk, hogy a demokrácia *több*, mint a liberalizmus, tisztáznunk kell, mit értünk ezen. Ha azt, hogy a demokrácia „meghaladja” a liberalizmust, abban az értelemben, hogy felülmúlja és elsöpri, akkor nem igaz az állítás, mert amit a demokrácia hozzáad a liberalizmushoz, az egyben a liberalizmus *következménye* is. Ez azt jelenti, hogy a liberalizmus előfeltétel; az előfeltételeket pedig nem lehet meghaladni: ha nincsenek meg, a következményei sem létezhetnek. Ha viszont azt értjük rajta, hogy a demokrácia „hozzátesz” a liberalizmushoz, akkor igen; így van. De *mit* tesz hozzá? A válasz: a demokrácia szociális (és gazdasági) értelemben több, mint a liberalizmus, nem több azonban politikai értelemben.

Kelsen azt mondja, hogy „a demokrácia egybeesik a *politikai* liberalizmussal” (1952, 293). Ez így nem pontos. Inkább a *politikai* demokrácia esik egybe a liberalizmussal, abban az értelemben, hogy abba olvad bele. Ha azonban igazán pontosak akarunk lenni, így kell fogalmaznunk: a demokratikus állam – ha az őt megillető néven nevezzük – liberális-alkotmányos állam. Lényegét tekintve és strukturális vonatkozásban a mi államunk a liberális konstitucionalizmus által kialakított állam. Ily módon az „állam demokratizálása” rossz irányba mutató útjelző. Amíg az állam demokratizálásának követelése inkább csak szónoki fordulat, azért mondják, mert jól hangzik, talán nem okoz nagy kárt, mégis diszfunkcionális elemeket visz az államgépezetbe; a „demokratikusság” minimális, esetleg csak látszólagos hasznát pedig a hatékonyság és a működés gyengülésével kell megfizetni. De ezzel még mindig csak ott tartunk, hogy a több demokráciát (ha nekünk úgy tetszik) kisebb hatékonyságra cseréljük fel. Ha viszont komollyá válik az állam demokratizálásának követelése, s olyan alkotmányokhoz vezet, amelyek annyira demokratikusak, hogy már nem is alkotmányok – már nem a hatalom korlátozó struktúrái –, akkor az ügylet egyértelműen veszteséges.

Milyen értelemben mondhatjuk tehát, hogy a demokrácia valóban *több*, mint a liberalizmus? Helyesen értelmezve a demokrácia annyiban több, amennyiben nem pusztán politikai formát jelent. Azt jelenti először is, hogy a társadalmi egyenlőség és a gazdasági jólét kívánatos cél. Azt is jelenti, hogy a



demokratikus élet legmélyebb gyökerei a kis csoportokban, a személyes viszonyokban és a „magánkormányzásban”<sup>75</sup> vannak. Egyszóval, a demokrácia anynyiban több, amennyiben a társadalmi értelemben vett demokráciára alkalmazzuk, a kifejezés tág értelmében. A társadalmi demokrácia így a társadalmi lét egyik módja: az egyenlőként kezelés *ethosza*. Ebből eredően kicsiben előzménye és szubsztrátuma is a nagybani demokráciának. De ezen túl *szociális tartalom* is. A társadalmi demokrácia a „társadalom demokratizálásával” s tartalmi kérdésekkel törődik: az állam által kibocsátott normák igazságosságával vagy társadalmi-gazdasági méltányosságával. A több demokrácia tehát olyan elosztó és újraelosztó politika, amely a fentről jövő beavatkozásoknak a „szociálistól” a „szocializmusig” terjedő egész skáláján bontakozik ki.

Mint a fentiekből kiderül, a *több* demokrácia nem jár *kevesebb* liberalizmussal. Az „állam demokratizálása” jelszó rossz pótléka a „a társadalom demokratizálása” helyes jelszónak. Az alkotmányos államot a demokrácia meghaladása nevében bírálni annyi, mint elhibázott dolgot rossz helyen keresni. Demokráciánk, ha politikai formaként nézzük, nem lehet sokkal több, mint szabadságtechnikák összességén alapuló jogrend. Ez azonban nem jelentéktelen szerzemény. A demokrácia a történelem során azért bukkan fel és szilárdul meg épp a liberalizmus nyomán, mert tőle kapja azokat a politikai struktúrákat, amelyek működőképessé teszik.

Egy évszázad óta napjainkig a liberalizmusban való demokráciával egy liberalizmus *nélküli* demokráciát állítottak szembe és ellentétbe. Ebben a tekintetben a nyugati szocializmus teljes mértékben belátta a tévedését: a nyugati szocializmus ma fenntartások nélkül elfogadja az alkotmányos államot. A kommunizmus katasztrófája pedig, merem remélni, végleg hiteltelenné tette az állam marxista-leninista doktrínáját (lásd 13.2.). Több mint száz év szétszakítottság után ismét megértjük tehát, hogy a liberális demokráciához – ami a valódi dolog valódi neve – nem csak a demokrata kell, aki a jóléttel, az egyenlőséggel és a társadalmi kohézióval törődik; kell hozzá a liberális is, aki a politikai szolgátság, az államforma és az egyéni kezdeményezés problémáira figyel. A demokrácia liberalizmus *nélkül* halva születik. Ez azt jelenti, hogy a liberális demokráciával együtt a demokrácia is meghal, értsünk rajta bármit, akár szó szerinti, akár antik típusú demokráciát.

75. Így Merriam (1944), aki magánkormányzáson a „közkormányzástól” független önkéntes társulások önkormányzatát érti.

## Piac, kapitalizmus és tervezés

„Egy ember életben maradása feletti hatalom  
az akarata feletti hatalom.”

(HAMILTON)

### 12.1. A TERVGAZDASÁG

A demokrácia politikai rendszer; a tervezés, a piac és a kapitalizmus viszont a gazdasági rendszerre vonatkozó kifejezések. Bármilyen szorosan fonódjon össze a politikai és a gazdasági rendszer, a kettő mégsem ugyanaz; s ha előbb nem különböztetjük meg egymástól világosan őket, nem fogjuk megérteni, hogyan kapcsolódnak össze.

Kezdjük a technikai és specifikus értelemben vett tervgazdasággal: ez olyan állami gazdaság, ahol a tervezői utasítás helyettesíti a piacot. S figyeljük meg: ezzel most a tervgazdasági *rendszert* definiáltuk. Ha viszont gazdasági tervezést mondunk, egyáltalán nem biztos, hogy ugyanazt jelöljük vele. Sőt ez a kifejezés legtöbbször olyan rendszerekre utal, amelyek mint rendszerek *nem* tervezettek. Hogy világosan rögzítsük ezt a pontot, tegyünk különbséget: *i)* korlátozott tervezés és *ii)* totális tervezés közt.

*Korlátozott tervezésen* az állami beavatkozások olyan skáláját értem, amelynek egyik végpontját, a minimumot, a „célzott beavatkozások” jelentik (például az elmaradott országrészek fejlesztésének terve, iparfejlesztési terv, mezőgazdasági terv és hasonló), a másik végpontját, a maximumot pedig a dirigista állam, amely „kerettervezés” vagy tervutasítás révén programozza a gazdasági fejlődést. De bármennyire kiterjedt is a dirigista állam vagy a tulajdonos állam, amíg a költségek és az árak alakulását piaci mechanizmusokra bízza, tervezettsége „korlátozott” lesz. Amíg ez így marad, a tervezést „megmenti” a piac, amely továbbra is feltárja a fogyasztók preferenciáit. Ha azonban ez eltűnik, akkor a gazdaság a második típusba csap át. *Totális tervezés* lesz – amit egyébként kollektivistáknak és/vagy tervutasításos gazdaságnak is neveznek –, olyan valódi tervgazdaság, vagyis tervgazdasági rendszer, amelyet az imént definiáltam. Jellegzetessége, hogy olyan centralizált gazdasági rendszer, amelyben a piacot egy *master mind*, egy szuverén és fölérendelt elme szorítja ki. Ez a kommunista típusú tervgazdaság. Nem azért nevezzük azonban így, mintha egy előzetes (kommunista) doktrínából eredne; ellenkezőleg, inkább a valóság előzte meg a doktrínát.



Marx nem vázolt fel semmiféle tervgazdasági rendszert: ő megállt a magántulajdon megszüntetésénél. Mindössze két ellentétes általános utalást tett arra, hogy ezt milyen rendszernek kellene követnie: az egyik (a párizsi kommunénel foglalkozó 1871-es írások tézise) a termelők decentralizált öngazgatására vonatkozik, a másik a termelési eszközök központosítására.<sup>76</sup> Marx még csak embrionális fokon sem foglalkozott soha egy központosított és államosított gazdasági rendszer tényleges eszközként való felhasználásával.<sup>77</sup> Olyannyira nem, hogy amikor Lenin magához ragadta a hatalmat, gazdasági receptje az úgynevezett „hadikommunizmus” volt. Az elnevezés egyébként helytelen, mert Lenin a hadikommunizmust egy pillanatig sem tekintette a körülmények diktálta szükséggazdaságnak. Az 1921-ben végrehajtott kisajátítási és béregyenlősítési gazdaságpolitikát Lenin egyfajta „natúrális gazdaságnak”, az önmagában és önmagáért vett gazdaság helyreállításának szánta. Lenin épp addig jutott a gazdaságpolitikában, mint Marx: vagyis semeddig. A hadikommunizmusból következő villámgyors gazdasági összeomlás láttán Lenin a NEP-hez hátrált, vagyis az új gazdaságpolitikához; s ez tényleg meghátrálás volt.

Lenin 1924-ben halt meg, NEP-je pedig 1927-ig maradt érvényben. Az első ötéves tervet, vagyis a tervgazdaság bevezetését Sztálin rendelte el 1928-ban (ő, aki igazán értett a hatalmi politikához, feltételezhetően úgy értelmezte a tervgazdaságot, mint egyfajta hatalmi gazdaságot). Az igazság tehát az, hogy a szovjet tervgazdaságot Sztálin hozta létre. S mivel Marx nem nyújtott semmi iránymutatást, a kollektivistá tervgazdálkodás a próba és tévedés módszerét követő rögtönzés volt. A szovjet tervgazdaság maga tehát nem volt előre tervezett alkotás. Utólag, *ex post facto* próbálták elméletileg alátámasztani a marxisták. De igazából (elméletileg is) siker nélkül.

Ludwig von Mises már 1920–1922-ben felvetette a „gazdasági kalkuláció” (*Wirtschaftsrechnung*) problémáját, megállapítván, hogy „gazdasági kalkuláció nélkül a gazdaság nem lehet meg”, és mivel a szocialista társadalomban „lehetetlen” az említett számítás, itt „minden teljes sötétségben történik. A szocializmus kiszorítja a [gazdasági] racionalitást és ezzel a gazdaságot” (1952, 13, 140). Hayek a harmincas évek elején úgy pontosította ezt, hogy mivel a javak gazdasági értékét csereértékük jelenti, piac nélkül (szabadpiaci csere nélkül) lehetetlenné válik a költség- és áralkuláció (Hayek et al. 1935). Erre az

76. Az értelmezők rendszerint a központosító Marxnak adnak nagyobb hitelt, mondván, hogy a termelők decentralizált öngazgatásának eszméje mindössze alkalmi közbevetés. Nekem viszont úgy tűnik, hogy a decentralizálás koncepciója illeszkedik jobban a kommunista társadalom általa vázolt végső víziójához. A kérdést részletesebben tárgyalom in Sartori 1987, 457–459.

77. Ebben a tekintetben a saint-simoniánusok, és köztük különösen Enfantin, jóval körültekintőbbek voltak, mint Marx. Számolva azzal, hogy egy tulajdon nélküli gazdaság egyszerűen csak sodródna az árral, 1830 körül „egységes bank” által irányított rendszert dolgoztak ki. Ezért jogos Hayek megállapítása (1952, 147), hogy a saint-simoni doktrína *Kifejtése*, amelyet tanítványai fogalmaztak meg (a tulajdon kérdésében radikálisan átalakítva mesterük felfogását), „mérőldkő” a szocializmus történetében a gazdasági tervezés vonatkozásában, s csaknem egy évszázadon keresztül a marxizmus mintája volt. A saint-simonizmusról általában lásd Charlety (1931).

ellenvetésre a marxista gazdaságtan – ha annak lehet nevezni – soha nem tudott válaszolni. Folyton csak azt ismételte, hogy a tervgazdaság „racionális”. Sőt Schumpeter (egy Schumpeter!) maga is azt írta, hogy „a modell-logika [*blueprint logic*] szerint tagadhatatlan, hogy a szocialista modell a racionalitás magasabb szintjén áll” (1947, 196). Igaz, Schumpeter óvatosan úgy pontosította megjegyzését, hogy mindez a „lehetőségre” vonatkozik, s „nagyon is előfordulhat, hogy a szocializmus a gyakorlatban nem lesz képes megvalósulni” (uo.). De a tervgazdaság „racionalitásának” védelme így is megdöbbentő: tagadhatatlan – Schumpetert parafrázálva –, hogy könnyen tagadható.

A racionalitás tulajdonképpen ismérv. Von Mises és Hayek szerint – majd a gazdaságtan egész főárama szerint – a gazdasági rendszert előfeltételként megalapozó racionalitáskritérium a költségkalkuláció és a költségminimalizálás. Tehát: igaz vagy sem, hogy a tervező által megszabott költségek és árak „önkéntesek” abban az értelemben, hogy forrásuk nem valamely gazdasági értelemmel rendelkező kalkulációs alap, s nem is lehet az? Ha igaz, akkor a kollektivistá tervezés csak teljesen irracionális lehet. Egész egyszerűen ennyi az ellenvetésünk. Visszautasításához meg kellene magyarázni, hogyan kalkulálja költségeit a szovjet tervező, s aztán még azt is meg kellene magyarázni, hogy számítása milyen alapon racionális. Ismétlem: a racionalitás kritérium. Semmilyen szervezet, semmilyen rendszer nem racionális, ha nem felel meg ennek a kritériumnak. Amikor Schumpeter a fentieket írta, már húsz éve létezett ez az általa racionálisnak deklarált rendszer. Valóban racionális volt, vagy mégsem? Azt felelni erre, hogy megvolt benne a racionalitás „lehetősége”, amolyan önáltató válasz. S megdöbbentő konstatálni, hogy hatvan év kíméletlen kizsákmányolás, óriási pazarlás és szisztematikus ámtítás (és önámítás) kellett, hogy elismerjék: von Mises már 1920-ban megmondta az igazat. Az ámtításnak vége; a valóság pedig az, hogy a gazdaság csak piaci rendszerben működik.

## 12.2. PIAC ÉS VEGYES GAZDASÁG

1776-ban Adam Smith a gazdasági folyamatokban a „láthatatlan kéz” működését látta. A gazdaságtan atyja ezt úgy értette, hogy a „saját hasznunk” mint motiváció egyúttal olyan társadalmi hasznokkal is jár, amelyek a „legkevésbé sem szándékoltak”: nem az egyes gazdasági szereplők célozzák meg őket, hanem az általuk mozgásba hozott mechanizmusok indirekt következményei (1937, 423). Smith óta a piacot olyan láthatatlan kéznek tekintik, amelynek munkálkodását a „látható kéz”, vagyis az állam beavatkozásai különféleképpen korrigálják, zavarják vagy meg is akadályozzák.

Lássuk világosan: az államok és a kormányok mindig is beavatkoztak a gazdasági kérdésekbe. A *laissez faire* maga is az árucseré akadályainak elhárítására irányuló beavatkozások terméke volt; az iparosítást sok országban pro-



tekcionista beavatkozásokkal támogatták; a „liberalista” államok pedig azért avatkoznak be a szabadpiac működésébe, hogy „megszabadítsák” azt a monopolista bűnöktől és egyéb bajoktól. De ha a láthatatlan kézzel szemben mindig ott a látható kéz, mely pontig maradnak a piaci rendszerek piaci rendszerek? Az egyik lehetséges válasz, hogy valójában nincs tiszta piaci rendszer; a másik pedig, hogy ezek mind „vegyes” rendszerek. Az első nyilvánvalóan igaz; a második nézetem szerint hibás, de legalábbis félrevezető.

Kezdjük *ab ovo* a „piaci rendszer” kifejezéssel. Ez a kifejezés abban az értelemben pontos, hogy a piacot rendszertulajdonságok jellemzik, hogy „rendszert alkot”. Ha azonban egész pontosak akarunk lenni, úgy kell fogalmaznunk, hogy a piac a gazdaság mint egész egyik *alrendszere*. Soha senki nem akarta vagy követelte, hogy piaci törvények érvényesüljenek az egész gazdasági rendszerben. Vagyis ha azt állítjuk, hogy rendszereink piaci rendszerek, ezen nem azt értjük, hogy a gazdasági rendszer és a piaci rendszer egyenlő kiterjedésű volna. Még egyszer: az utóbbi az előbbi egyik *alrendszere*. S rengeteg olyan dolog van, ami kívül esik a piac hatáskörén. Először is, bizonyos közszolgáltatások (nem mindegyik) a valóságban oszthatatlanok, s mint ilyenek, ingyen hozzáférhetőek. Ebből az következik, hogy vannak „közjavak”, amelyek szolgáltatása nem piaci ösztönzők révén történik, nem is történhet ilyen módon. Továbbá, egyre jobban halmozódnak körülöttünk az olyasféle „externáliák”, mint a környezetszennyezés és a környezetkárosodás. Ki fizeti ezt meg? Ki állja egy tó vagy folyó megtisztításának költségeit? A nemzetvédelem is olyan állami probléma, amiről a piac nem gondoskodhat. Ha áttekintjük azt a sokféle szükségletet, amelyet a piaci mechanizmusok nem elégíthetnek ki, végül arra a következtetésre jutunk, hogy a piac elsősorban a *termelői szektor* azon *alrendszere*, amely a javak (nem szükségszerűen a szolgáltatások) termelőit összeköti e javak fogyasztóival. Mekkora ez a szektor a gazdasági rendszer egészéhez képest? A válasz attól függ, hogy hol húzzuk meg a választóvonalat „termelő” és „nem termelő” közt. Tegyük fel például, hogy a piaci *alrendszer* a gazdasági rendszer egyharmadát teszi ki. Ez túl kevés? Vagy túl sok? Erről lehet vitatkozni; az ilyen arányok azonban az *alrendszer* rendszerhez viszonyított nagyságát mérik, s önmagukban nem bizonyítják, hogy „vegyes rendszerrel” volna szó.

Azzal se megyünk sokra, ha a vegyes rendszer fogalmát a piac *tisztátalanságából*, tökéletlenségeiből, korlátozottságaiból vagy akár hiányosságaiból eredtetjük. A valóságos világot – minthogy konstitutív jellemzője a viszkozitás, a súrlódások és ellenállások – elméleti konstrukcióink mindig csak halványan közelítik meg. Ez azt jelenti, hogy a piac mindig az optimum alatt valósul meg, és hogy egyetlen valóságos piac sem lesz „tiszta”, vagyis nem úgy fog működni, amint gondolati szimplifikációink – ideáltípusok, modellek, sémák – szerint működnie kellene. De az, hogy a „reális piac” nem „ideális piac”, egyáltalán nem bizonyítja azt, hogy az előbbi másféle rendszer lenne, mint az utóbbi.

Tehát egy rendszer attól még nem „vegyes”, hogy a piaci mechanizmusok a komplex rendszernek csak alrendszerét, részét alkotják. De, mint az imént láttuk, a „vegyest” a „tisztátalanból” sem lehet eredeztetni. Ha a „vegyes rendszer” nem üres kifejezés, akkor egy *tertium genust* kell jelölnie a piac és valami más közt. Mi ez a valami más? A piac keveréke *mivel*? Ha a keverék másik eleme az állami tulajdon, akkor – már ki is derült – a magán és a köz aránya a rendszer gyengeségei vagy tisztátalanságai közé tartozik, s nem elég ahhoz, hogy *sui generis* rendszert hozzon létre. Az egyetlen elfogadható válasz tehát az, hogy a keverék második eleme a tervezés. De milyen tervezés? Ha a tervezés totális, akkor nincs piac; ha pedig a tervezés korlátozott, akkor mint tervezést megmenti majd a piachoz való kötődése; s egy piaci tervgazdálkodás vagy piaci szocializmus az lesz, ami a kifejezésben is benne van: a „piac” faj egyik alfaja. Ha viszont nem, ha nem így van, akkor ezen az úton egyszerűen a piac megöléséhez jutunk el; a piac megöléséből pedig csak halott rendszer származhat. Hogy e halott regenerálódik, és életképes új „élővé” alakul, teljes egészében bizonyításra vár. Meglehet; de hogyanját mégis jobban el kéne magyarázni. Lindblom (1977) azon kevés szerzők egyike, akik valóban jobban elmagyarázzák; s ő le is ír egy-fajta vegyes rendszert. Ez a tervezet megérdemel egy kitérőt.

Lindblom formulája a *market planning*, a piactervezés, vagyis a tervező szuverenitása a piac *felett*. A tervező (az állam) a maga tervezésével nem szünteti meg, s nem helyettesíti a piacot, hanem megtervezi (s közben fenntartja). A piacgazdaságban a termelést a *fogyasztók* vásárlásai orientálják, míg Lindblom formulájában a termelést az *állam* beszerzései szabályozzák. Az állam itt lényegében „vásárolva” irányít, mégpedig azért, mert az állam az *összes* végtermék egyetlen felvásárlója. Lindblom szavaival „az egész termelést, a fogyasztási javakat is beleértve, egy olyan kormány beszerzései irányítanak, amely mint »szuverén« a fogyasztót helyettesíti... A kormány autoritása irányítaná az erőforrások beruházását a termelési folyamatba, azzal, hogy megvásárolja vagy nem vásárolja meg a végterméket, illetve nagyobb vagy kisebb mennyiségben vásárolja meg.” Például „a kormány azzal jelezné, hogy nagyobb cipőtermelést kíván, hogy több cipőt vásárol”. Arra az ellenvetésre, hogy egyszerűbb és hatékonyabb lenne hagyni, hogy a cipőgyártók közvetlenül a fogyasztóknak adják el a termékeiket, Lindblom azt válaszolja, hogy „a köztisztviselő másféle termékeket akar, mint amit a fogyasztók vennének, ha magukra lennének hagyva”. Lindblom elismeri, hogy a tervező szuverenitása elvezethet nemcsak a fogyasztó, de a „dolgozó szuverenitásának” felszámolásához is, kezdetben abban az értelemben, hogy a „bérszínvonalak a tervező preferenciáit tükröznék a munkahelyek tekintetében”, illetve abban az értelemben is, hogy végső soron „szükségessé válhatna a munka kötelezővé tétele” (1977, 98–99).

A „piactervezés” formulája a piaci szocializmus elméleteihez tartozik, amennyiben a termelőegységek magánvállalkozások maradnak (ha az eladási egységek nem is). Ennek Lindblom véleménye szerint az a következménye, hogy a piac továbbra is teljes épségben megtartja legfontosabb funkcióját, az-



az meghatározza az árakat. Csakhogy szerintem e formulán minden ponton rések mutatkoznak. Először is, egyáltalán nem biztos és csöppet sem magától értetődő, hogy mikor a tervező nagyobb összegeket irányoz elő cipővásárlásra, nyomban kerül gyártó, aki készen áll a termelésre. Arról nem is szólva, hogy a cipő példája túlságosan egyszerű a probléma komplexitásához képest. Ezt el-  
lensúlyozandó, vegyük példának a számítógépek esetét, és tegyük fel, hogy a tervezők úgy döntenek, hogy a fogyasztók nem nagyon alkalmazzák őket, tehát túl sok van belőlük. A kisebb felvásárlásokra, kisebb pénzüsszegekre a gyártók azzal felelnek, hogy csökkentik a nem közvetlenül megtérülő beruházásokra, például a kutatásokra előirányzott összeget; és ha nem a tervezők szabják meg, hogy kinek kell lehúznia a rolót, idővel az egész számítástechnikai ipar kénytelen lesz vegetálva tengődni. Aztán, mondjuk tíz év múlva a tervezők valószínűleg rájönnek, hogy számítógépeik elavultak és nem bírják a versenyt a konkurenciával. Sikerül mindezt helyrehozniuk, ha többet költenek több számítógép vásárlására? Szinte biztos, hogy nem, annál is kevésbé, mert az ő rendszerük „zárt rendszer” (ez mintha elkerülné Lindblom figyelmét).

Féltetve a példákat, rendkívül valószínűtlen, hogy a tervezői szuverenitás rendszerében továbbra is előfordulnának olyan „csodák”, amelyek a piaci mechanizmusokhoz kötődnek. Igaz, hogy a vállalkozások magánkézben maradnának; de mi maradna a vállalkozói mentalitásból? Valószínűleg semmi; márpedig ami itt számít, az éppen a vállalkozási kedv. Másfelől az is állandó tapasztalat, hogy a „vásárló” állam ugyanolyan rossz vásárló, amilyen kiváló megrontó (mert korrumpál és korrumpálható). Tehát a tervezői szuverenitás minden valószínűség szerint gyorsan átalakulna az összes javakat megrendelő közvásárló és a túlélés „magán-” (nem piaci, nem verseny jellegű) módozatait kétségbeesetten kereső termelők közti óriási és rendkívül rossz hatásfokú összejátszás rendszerévé. Ha megszűnik a fogyasztói szuverenitás és ezzel együtt a fogyasztói visszajelzés, a tervezőnek nemcsak tévedhetetlennek kellene lennie (tekintve, hogy nincs korrekciós és ellenőrző mechanizmus), de ráadásul megvesztegethetetlen angyalnak is. Ha a tervező mégsem angyal, ellenben megvesztegethető, akkor megadtuk az optimális rendszert, amelyben egyetlen tollvonással óriási vagyonokhoz juthatnak a „preferált” termelők, s egyidejűleg persze az őket preferáló tervezők is. Ha rendszerre akarjuk tenni a pazarlást és a rablást, ennél jobbat nehéz volna kitalálni.<sup>78</sup>

Lindblom – indirekt és akaratlan – érdemül kell elismernünk, hogy nemcsak azt mutatta meg, hogy valódi vegyes rendszerek nem léteznek, hanem azt is, hogy milyen nehéz megtervezni őket. Ezt a feladatot én szívesen másokra hagyom. Érthető, ha a szocialisták, a jóléti állam támogatói és hasonlók to-

78. Világosan kell látnunk, hogy van a Lindblom-féle „piaci szocializmustól” eltérő variáns is (lásd Pellicani 1979). De ebben az esetben a piaci szocializmus nem annyira vegyes rendszer, mint inkább a „piac” genus egyik alfaja; olyannyira, hogy a bürokratikus állam lebontásán alapul. Pellicani formulája nem a piac fölött való tervezés, hanem a piac révén való tervezés.

vábbra is „vegyes gazdaságot” mondanak, hogy megkülönböztessék magukat a gazdasági liberalizmus és a – mondjuk így – tiszta piac híveitől. Ez nem is baj, feltéve, hogy világos: az ő „vegyes” gazdaságuk nem átmenet a piac és a nem piac közt, vagyis ha világos, hogy a piacgazdaság és a tervutasításos gazdaság egymást kölcsönösen kizárja, hogy ellentmondás van köztük (lásd 7.1.). Tehát rögzítenünk kell: hibás s már eddig is sok tévedéshez vezető elképzelés az, hogy a gazdasági rendszerek közti különbségek fokozati jellegűek, és a piac és a tervezés keverési arányának változtatásával egyiktől eljuthatunk a másikig. Ezt pontosan érzékeli, aki a kollektivista tervgazdaságtól igyekszik a piachoz visszatérni. Ez a visszatérés nem egy adott keverék arányainak megváltoztatása, hanem *metabázisz eisz allosz génosz*, átváltozás egy más nemmé.

Még egy olyan kérdés van hátra, amit érdemes külön megvizsgálni: az az ellenvetés, hogy a piac és annak versenytörvénye csak a kis és közepes halakra érvényes, a multikra és a nagykapitalistákra nem: a nagyok, főleg az óriások ellenőrzik vagy valahogyan megkerülik a piacot, s kiiktatják a konkurenciát, a versenyt.

Ez az ellenvetés azonban nem tesz különbséget a *verseny mint struktúra*, vagyis mint játékszabály és a *verseny intenzitása*, vagyis a versengés erőssége közt. A versenyszabály mindig az, ami; a verseny intenzitása ellenben változó: lehet versenyezni i) kíméletlenül, az öngyilkosság határáig; ii) optimális módon; vagy iii) kockáztatás nélkül (amikor monopóliumok vannak, vagy léteznek érinthetetlenek). A túlfűtött versengés is árt, de most nem ez érdekel minket. A problémát a másik véglet, az elégtelen verseny veti fel, az a helyzet, amikor nincsenek versenyképes konkurensok. Kérdés: mi a helyzet a versengéssel mint struktúrával az *elégtelen verseny állapotában*? Ez az a kérdés, amit a piac tagadója nem tesz fel. De ha egyszer feltettük, a válasz nem kétséges: az elégtelen verseny állapota nem szünteti meg a *strukturális lehetőségek* meglétét. A játék tehát továbbra is nyitott és játszható. Nem igaz, hogy egy monopolhelyzetben lévő cég kénye-kedve szerint emelheti az árakat. Amíg az adott monopólium versenysztruktúrájú rendszerben működik (azaz *de facto* és nem *de iure* monopólium), árainak mindig meg kell akadályozniuk, hogy a versenyképtelen konkurens versenyképessé váljon. Ezért a struktúra akkor is működik, amikor nincsenek konkurensok: elég egyetlen hibás lépés a monopolhelyzetben lévőtől, s már meg is jelennek. Aki alábecsüli a piacot, az nem veszi észre, hogy a rendszert nem pusztán az aktuális versengés tartja fenn, hanem sokkal inkább annak strukturáltsága.

### 12.3. SPONTÁN REND ÉS LÁTHATATLAN ELME

Tudjuk, hogy a piac kalkulálja a költségeket és az árakat a fogyasztók preferenciáinak függvényében; sőt egyéb dolgokra is képes. Hogy ezt jobban megértsük, érdemes egy percre Hayekhez visszamenni. Szerinte a társadalmakat két típusú rend tartja össze, ahol a „rend” azt jelenti, hogy a társadalom tag-



jainak tevékenységei „kölcsonösen illeszkednek egymáshoz”. Az egyiket, „azt a fajta rendet, amelyben a részek közti viszonyokat előzetesen megállapított terv szerint szabályozzák, *szervezetnek* nevezzük... Ezt a rendet mindannyian értjük, mert tudjuk, hogyan állt elő... Az a *felfedezés*, hogy a társadalomban léteznek másfajta rendek is, amelyeket nem terveztek meg, hanem olyan egyének cselekvéseinek eredményeként állnak elő, akik nem szándékoztak efféle rendet teremteni... megingatja azt a széles körben elterjedt meggyőződést, hogy ahol rend van, ott lennie kell rendező személyiségnek is... és ez lett az egyéni szabadság melletti szisztematikus érvelés alapja... Az ilyenfajta rend... magától alakul ki. Ezért általában spontán rendnek nevezzük...”<sup>79</sup>

Sokféle spontán vagy *önszerveződő* rend létezik. Köztük van a piaci rendszer (alrendszer) is, amely a cserét és a kölcsönös alkalmazkodást „szervezi meg spontán módon” olyan emberek közt, akik azért fáradoznak, hogy élelmet, szállást, javakat szerezzenek, illetve felhalmozzanak. Miután ez spontán rendeződés, első (gazdasági) implikációja, hogy nem kerül pénzbe: a piac mint visszacsatolásokon (*feedbacks*) alapuló rendszer nem kíván és nem tűr meg adminisztrációt. A második implikáció, hogy a piac végtelenül rugalmas és állandóan alkalmazkodik: nem tanúsít ellenállást a változással szemben, mint az a „szervezett rendek” esetében mindig történni szokott, s még kevésbé válik szklerotikussá és szenilissé. A piac soha nem vénül meg; legfeljebb öregszik. A harmadik implikáció, hogy egy önszerveződő spontán rend *szabad rend*. Ezen a ponton azonban óvakodnunk kell az elsiertett következtésektől.

Emeljük először is ki, hogy a „szabad piac” kifejezésnek semmi köze nincs az egyének szabadságához; egyszerűen azt jelenti, hogy a piacot magára, a saját mechanizmusaira kell hagyni. A kérdés tehát úgy alakul, hogyan viszonyul egy „szabad rend” az egyéni szabadsághoz. A válasz az, hogy egy szabad rend nem kényszerítő erejű (legkevésbé abban az értelemben, mint a szervezett rendek), amennyiben nem áll sem egyes személyek, sem egyetlen hatalom irányítása alatt; éppen azért spontán, mert (ön)szabályozó visszacsatolásokkal rendelkezik. Eddig rendben is van. Gyakran hangoztatnak azonban egy ennél nagyobb igényű tézist, nevezetesen azt, hogy a piaci rendszer – legalábbis *de facto* – előmozdítja az egyéni szabadságot. E tézis mérlegeléséhez tegyünk egy kis kitérőt.

A spontán rendek nem rendelkeznek azonos karakterjegyekkel. A piaci rendszernek például egyedi vonása, hogy szüntelenül alternatívákat generál; az alternatívák megléte pedig a *döntési szabadság* szükséges kiegészítő eleme. De ezt a gondolatmenetet óvatosan kell folytatnunk. Ha a piac *alternatívák struktúrája* is, ebből még nem következik, hogy a piaci tranzakciók minden

79. Hayek 1975, 5. Bővebben lásd *Rules and Order* [1973 – ami a *Law, Legislation and Liberty* (1973–1979) trilógia I. kötete], különösen a 2. fejezet.

résztevője ténylegesen és egyenlően szabadon választhat. A struktúrák „lehetőséget kínálnak”, s ez minden. Helyesebben: egy meghatározott struktúra elősegítheti egy adott lehetőség realizálását; de a potencialitásból a realitásba való átmenethez megfelelő feltételek támogatására is szükség van. Fogyasztóként attól függ *tényleges* választási szabadságom, hogy mennyire van tele a pénztárcám. Termelőként attól függ *tényleges* választási szabadságom, hogy van-e annyi pénzem, amennyi az adott vállalkozás beindításához kell. Tehát ha a piacon a választási szabadság érvényesülését akarjuk látni, lényeges megszorításokkal kell számolnunk; sőt e megszorítások akár akadályok is lehetnek. Mindazonáltal megvan ez a potencialitás, s mint olyan mindenki előtt nyitva áll. S ezt nem mondhatjuk el más rendekről vagy gazdasági rendszerekről, s főleg nem a nem piaci rendszerekről.

Hasonló megfontolások érvényesek a „csere szabadságára”. Igaz ugyan, hogy a felek szabadon lépnek vagy nem lépnek be egy adott tranzakcióba; de fenntartásokkal igaz. A cserekapcsolatra lépő felek ereje nem feltétlenül egyenlő. Erőforrásaik (pénzügyi vagy egyéb lehetőségeik) nagyon is egyenlőtlenek lehetnek. Tehát a piaci tranzakciók „szabadok” ugyan, ám az indulási feltételek mégiscsak kondicionálják és „korlátozzák” őket. Valóban szabadok, ha a feleknek módjukban áll visszautasítani a cserét; ám nem szabadok, ha nem áll módjukban. Így aztán arra a konklúzióra kell jutnunk, hogy a piac és az egyéni szabadság közti kapcsolatot más rendszerrel összevetésben kell rögzíteni és megérteni. Eszerint a piaci rendszerek nem akadályozzák az egyént szabadságának gyakorlásában (a választás vagy a csere pillanatában), a piac nélküli vagy piacellenes rendszerek viszont korlátozzák, s végső soron elveszik a döntési szabadságát (kezdvé a foglalkozás megválasztásának szabadságával).

Folytatva a megkezdett gondolatmenetet: a piaci rendszer jellemzőihez hozzá kell tennünk egy sor további tulajdonságot. A döntésemélet a „tökéletes informáltság” állapotát standardként alkalmazza, s a hibás döntéseket hiányos információknak tulajdonítja. Ám a piacgazdaságot nap mint nap olyan személyek által hozott egyéni döntések milliói vagy akár milliárdjai szabályozzák, akiknek informáltsága minden bizonnyal a minimális szintet sem éri el. A piacon tehát értelmetlen a téves döntéseket az elégtelen informáltság rováására írni. Ez nem jelenti azt, hogy az egyén a piacon vaktában cselekedne: ő tudja azt a keveset, amit tudnia kell. Az a kevés elég neki, mert a piac rendezi el helyette az információkat. A piaci verseny, ahogy Hayek hangsúlyozza, maga is *felfedezési folyamat*, s végső soron egy hatalmas *információegyszerűsítő* mechanizmus. A piac nemcsak hogy rendkívül leegyszerűsített jelzések formájában termel információt, de egyazon *feedback* folyamatok révén termeli ki és hitelesíti (vagy cáfolja) őket. Konkrétan: a termelőnek mindössze azt kell tudnia, hogy „van-e piaca” egy bizonyos terméknek, s hogy elő tudja-e állítani a piaci áron vagy az alatt. Ezt megtudhatja, a legrosszabb esetben próbálkozással. A szervezett rendek működésük érdekében sokat kénytelenek infor-



mációra és ismeretszerzésre költeni. A piaci rend viszont nem igényel megértést (nem jár magas ismeretszerzési költségekkel), s minimalizálja az információ költségeit. A piac nem csupán láthatatlan kéz; *láthatatlan elme* is.<sup>80</sup>

Összefoglalva, a piac 1. az árak és a költségek számításának egyetlen alapja; 2. nincsenek irányítási költségei; 3. rugalmas és érzékeny a változásra; 4. kiegészíti a választás szabadságát; 5. végtelenül leegyszerűsíti az információt. Akkor mivel magyarázható az, hogy ilyen óriási érdemek mellett a piaci rendszer annyi ellenérzést ébreszt, és hogy nem kap kellő elismerést?

## 12.4. A PIAC GONOSZSÁGA

A piac elutasítása mögött két megfontolás állhat. Az egyik az, hogy a piac szemben áll azzal az erős irányzattal, amit Raymond Aron igen szerencsésen „egalitárius megközelítésnek” keresztelt el. A másik pedig az, hogy a piacot kapitalista gonoszság itatja át.

Azért fontos egalitárius megközelítést mondani, mert különben hamis lenne a vád: szó sincs róla, hogy a piaci társadalom elutasítaná az egyenlőséget és az egyenlőtlenséget preferálná. A korábbi társadalmakhoz képest a piaci társadalom mélységesen egyenlősítő volt: nem ismerte a születési és rendi egyenlőtlenségeket, és megteremtette az esélyegyenlőséget. Arról viszont szó van, hogy a piac elutasítja az egyenlő indulási feltételeket és az anyagi egyenlőséget (lásd 10.3. és 10.4.), vagyis az egalitárius megközelítés lényegét alkotó egyenlőségeket. S azért utasítja el őket, mert az egyenlő indulási feltételek, mint tudjuk, egyenlőtlen bánásmódot igényelnek, s olyan szabályokat, amelyek a rosszabbaknak kedveznek, s a jobbakat büntetik; ez pedig ellenkezik a piaci verseny logikájával. Röviden, a piac az arányos igazságosság mellett van, az egyenlősítő megközelítés pedig a redistributív igazságosság mellett; a piac az „ügyességben egyenlőket” favorizálja, míg az egyenlősítő megközelítés az „egyenlőtleneket” (azokat, akik kevésbé egyenlők). A piaci rendszer önmagában az önmagától nem egyenlőségellenes; de az egyenlősítő program hívei szemében annak kell tűnnie.

Ismerjük el szépítgetés nélkül: a piac bizony kegyetlen. Törvénye az ügyesebb érvényesülésének törvénye. Arra irányul, hogy mindenki megtalálja a neki való helyet, s arra, hogy az egyes egyént a lehető legnagyobb erőfeszítésre motiválja. De a reménytelenül ügyetleneket kitesztítja a piaci társadalom, s hagyja, hogy elpusztuljanak vagy egyéb erőforrásokból éljenek meg. Kinek vagy minek kell tulajdonítani ezt a kegyetlenséget? Egyfajta elkeseredett és

80. Csak hogy fogalmunk legyen az egyszerűsítés nagyságrendjéről, hadd emlékeztessék arra, hogy Vilfredo Pareto (1909, 3. fej. 201. és 217. pont) kiszámította: egy száz főből álló képzeletbeli társadalom, amely a javak és a szolgáltatások közül csak hétszázal foglalkozik, 70 699 egyenletről álló rendszer megoldását igényelné, ha úgy akarná kiegyenlíteni a keresletet és kínálatot, ahogy azt a piac magától teszi.

birtokolni vágyó „individualizmusnak”?<sup>81</sup> Ezt mondják, de attól tartok, hogy az igazság épp ellenkezőleg az, hogy a *piac kegyetlensége társadalmi kegyetlenség*, kollektív kegyetlenség. A piac vak az egyénnel szemben, süket az individualizmusra; ám ez a könyörtelen gépezet mégis a társadalom, tehát a kollektív érdek szolgálatában áll.

Hogyan lehetséges, hogy e döntő pont felett nemcsak hogy elsiklanak, de rendszerint fordítva találják? Úgy, hogy ezen a ponton elkanyarodnak, s elkezdnek „tőkésre vadászni”. Ahelyett, hogy piacról beszélnének, tíz esetből kilencszer kapitalizmusról beszélünk. Tévesen. Tévesen, mert az ügy valódi főszereplője nem a tőkés. A magántőkés a piacon van, *része* a piacnak, és a piacon *belül* alárendelt. A tőkés a piac törvényei által gazdagodott meg, vagyis olyan törvények által, amelyeket nem ő csinált, s amelyek rá is vonatkoznak. Ahogy e törvények gazdaggá tehetik a tőkést, ugyanúgy egyik napról a másikra tönkre is tehetik. A piac, ne felejtjük el, spontán rend, s anélkül született, hogy bárki kiagyalta vagy eltervezte volna. Nem a tőkések találták fel a piacot; inkább a piac találta fel a tőkéseket. Ha a tőkéseket kiiktatjuk, akkor is szükség van olyan mechanizmusra, amely meghatározza a költségeket és az árakat, ösztönzi a termelékenységet, s egyáltalán, megoldja azokat a problémákat, amelyeket a piac megold. Végül is a tőkések (egy kisebbség) profitszerzése elsősorban azoknak fáj, akiknek van tőkéjük; nem a keveset birtokló vagy nincstelen többségnek. S hogyan tudják a tőkések fenntartani magukat? Korrupcióval és összeesküvéssel? Ezt higgyék csak azok, akik kedvelik a konspiratív történelemelméleteket. Nem, az igazság az, hogy a piaci rendszer a maga lábán jár, s a maga erejéből marad talpon.

A valódi főszereplő tehát a piac; és a tőkés kiiktatása nem fogja orvosolni a piac kegyetlenségét, mármint ha az egyáltalán orvosolható. Talán a változóan atomisztikusnak, féktelennek, egoistának vagy birtokolni vágyónak nevezett individualizmus kiiktatása orvosolná? Az erre vonatkozó elfogadottnak mondható tézis szerint a piac azért gonosz, mert kicsinyesen és kegyetlenül egyéniszolgáló. Most azt kell demonstrálnom – a bizonyítás terhe rám hárul –, hogy ennek épp az ellenkezője igaz.

## 12.5. INDIVIDUALIZMUS, KOLLEKTIVIZMUS ÉS MUNKAÉRTÉK

Ha e kérdés végére akarunk járni, a *gazdasági érték* fogalmával kell kezdenünk. Már Locke megjegyezte, hogy a piaci vagy „forgalmi érték” (*marketable value*) nincs semmilyen kapcsolatban „valami természetes, benső értékével”. Ricardo kivételével – 1815 körül szinte ő az egyetlen nagy közgazdász, aki hitt a javak „objektív értékében” – a gazdaságtudomány jó ideje arra az álláspontra he-

81. Így Macpherson 1962. A „birtokolni vágyó individualizmus” fogalmát erre a problémára találta ki, de elfogadhatatlan mint a liberalizmus eredetének magyarázata (lásd Sartori 1987, 376–379).



lyezkedett, hogy a gazdasági érték „csereérték”, olyan érték, amely valahol a fogyasztók által fizetett ár és a termelők ráfordításai közt van. Marx viszont a ricardói intenciót követte, s valamiféle objekív értéket keresett: ehhez Hegel adott neki kulcsot, különösen *A szellem fenomenológiája*. Hegel e művében olyan munkafilozófiát fejtett ki, amely az elidegenedés (*Entfremdung*) fogalmán alapul. Marx ebből kiindulva úgy fogta fel a *homo laborans* helyzetét az ipari társadalomban, mint az ember elidegenedését munkája eredményétől, s ennek gyógyszerét az „újraelsajátításban” jelölte meg (pontosan úgy, mint Hegel).<sup>82</sup> Hogyan bizonyítsuk, s még inkább, hogyan mérjük ezt az elidegenedést? Marx erre azt válaszolta, hogy a gazdasági érték segítségével. Ez az érték ugyanis nem csereérték, hanem *munkaérték*: minden terméknek van bizonyos belső értéke, amelyet a benne foglalt munkamennyiség alkot, ennek költségét pedig a munkaidő adja (méri).

A közgazdász számára a Marx által kidolgozott értékfogalom irreleváns. A fogalom meggyőző ereje nem gazdasági, hanem etikai természetű: a marxi „érték” az, aminek *értéknek kellene lennie*, ha a gazdaság törvényei nem olyanok lennének, amilyenek. Nézzük meg közelebbről. A munkaérték elvének egyik implikációja az lenne, hogy minden dolgozót saját egyéni időráfordítása alapján kell megfizetni? Ha például az egyik órás mesternak egy óra elkészítése egy napi munkába kerül, egy másik viszont ugyanazt az órát tíz napi munkával csinálja meg, talán az utóbbinak tízszer annyit kellene fizetnünk, mint az előbbinek? Ha az elvnel maradunk, *elvileg* így van. A gyakorlatban ez az elv alkalmazhatatlan. Marx több mint húsz évet töltött életéből azzal, hogy közgazdasági műveket olvasott, és megírta fő elméleti művét, *A tőkét*. Maga Marx látta, hogy képtelenség a munkaérték elvét szó szerint alkalmazni; olyannyira, hogy tagadta Lassalle és a ricardiánus szocialisták értelmezését, mely szerint a dolgozót megilleti termékének teljes egyenértéke. Ehelyett Marx azt állította, hogy a munkaértéket úgy kell érteni mint *átlagértéket*, és a gyakorlatban úgy kell kiszámítani, mint bizonyos termék előállításához adott technológiai feltételek mellett társadalmilag szükséges munkaidőt. Az óra fenti példájában Marx talán úgy számította volna ki a maga átlagát, hogy mindkét óra mindkét órás esetében ötnapi munkaértékkel egyenlő. Ami azt illeti, még így is nagyon messze vagyunk a piac logikájától, amely szerint ha azt az órát egy nap alatt elő lehet állítani, semmi okunk rá, hogy többet fizessünk érte; ha pedig valaki nem képes elkészíteni ennyi idő alatt, az ne menjen órásnak.

A két tézis közül melyik az egyént szolgáló? Nyilvánvalóan Marx tézise. A piac logikája viszont éppoly nyilvánvalóan *egyenközömbös*. Igaz, Marx felisme-

82. Hegel és Marx „újraelsajátítás”-fogalma közt az a különbség, hogy míg Hegel szerint ez időtlen dialektikus folyamat, Marx az elidegenedést a jelenbe (a kapitalizmusba) helyezte, az újraelsajátítást pedig a jövőbe (a kommunista társadalomba) utalta. Marx *A tőkében* már nem használja az elidegenedés kifejezést, de a fogalom egész gazdaságelméletében centrális marad.

ri, hogy az elvét nem lehet szó szerint alkalmazni. Megengedi továbbá, hogy mielőtt a munkásnak kifizetnék a munkabért, a társadalmi termékből levonjanak (a termelési eszközök korszerűsítésére és bővítésére, igazgatási költségekre és hasonlókra), úgyhogy nem igaz, hogy a munkást a munkaidejének megfelelő teljes hozam megilletné. Ezek a korrekciók azonban nem változtatnak Marx összefoglaló formuláján: „mindenkinek munkája szerint”.<sup>83</sup> E formulából világosan következik kapitalizmuskritikája. A kapitalizmus „kizsákmányolja” a dolgozót. Hogyan? Azáltal, hogy a tőkés rendszerben a dolgozók kevesebbet kapnak, mint ami őket megilleti, s azáltal, hogy ezt az őket megilletőt az objektívált érték határozza meg, amely viszont attól függ, hogy a *dolgozónak* mennyi munkája fekszik az általa előállított termékben. Ha mindezt tisztáztuk, megint csak a paradox konklúzióhoz jutunk: Marx az, aki – a kommunizmus nevében – védelmezi az egyéneket, akiket a piac ignorál és szétmorzsol. A piaci rendszert illetően Marx a minden egyént a *saját* munkájánál fogva megillető illetményi jogok szószólója.

Tehát Marx egy *individualisztikus* etikai-politikai elv alapján ítéli el a piacot. Ezzel szemben az individualisták (a liberálisok, libertariánusok) védik a piacot, annak ellenére, hogy a piac az egyént (mint *homo faber* és mint *homo laborans*) a fogyasztók kollektív javára, tehát egy *kollektivist* etikai-politikai elv alapján nyomja el. Egyszóval: a kollektivist a maga premisszáiban individualista; az individualista pedig helyesli a kollektívizmust mint kimenetelt. Nem kerül mindkettő nyilvánvaló ellentmondásba önmagával? De igen; még akkor is, ha a paradoxont két szempontból kell minősítenünk.

Először is, az individualisták következtetések a bemenetnél, az *input*nál, mivel az egyéni érdeket tekintik a piaci folyamatok mozgatóerejének. Nem következtetések azonban a védekezésben: hiszen a kollektivisták támadására mégsem válaszolhatják azt, hogy a kimenetnél, az *output*nál épp ők javasolnak, teremtenek az egyént sújtó kollektív hasznot. És megfordítva, a kollektivisták addig következtetések, amíg támadják a „kapitalista kapzsiságot” mint individualista perverziót; de a következtetességük véget ér, ahol a terápiájuk kezdődik. Másodszor, a szóban forgó paradoxon a cselekvők által nem látott és nem szándékolt kimenetek körül forog. Így a piaci folyamatok eredménye a (csakis saját érdeküket követő) egyes szereplők motivációi ellenére kollektivist. S fordítva, Marx végső soron az általa elfogadott kollektivist vezetőszöveg ellenében védelmezi az egyes dolgozót a piac kegyetlenségével szemben. Miután mindezt tisztáztuk és elfogadtuk, a paradoxon továbbra is érvényes: Marx öntudatlanul individualista, a piac pedig nem szándékoltan kollektivist.

83. Az 1875-ös *A gothai program kritikájában* Marx három elvet fogalmaz meg: nemcsak azt, hogy „mindenkinek munkája szerint”, hanem azt is, hogy „mindenkinek képességei szerint” és „mindenkinek szükségletei szerint”. Ez utóbbi kritérium csak a teljesen megvalósult kommunizmusra érvényes, amelyet Marx jóslata szerint általános bőség jellemez. A második elv viszont nehezen értelmezhető: úgy tűnhet, hogy elismeri az egyéni különbségeket; de ebből az elismerésből Marx nem von le további következtetéseket (hacsak nem az első kritériumba olvasztva).



S a paradoxonoknak itt még nincs is végük. Nemcsak az a probléma, hogy felcserélődnek a szerepek az individualisták és a kollektivisták közt. Az is baj, hogy a kapitalizmus elleni fergeteges támadás *vaktában* rohamoz: sem Marx, sem a marxisták, sem az antimarxisták (akik elfogadják az ellenfelük alkotta képet, csak az előjeleket változtatják meg) nincsenek tisztában vele, hogy végül is mi a kapitalizmus. Eddig mindössze arra a megjegyzésre szorítkoztam, hogy a kapitalizmus fogalmát helytelenül állították a piac fogalmának szerepébe. Ideje megvizsgálni a „kapitalizmust”, s látni fogjuk, hogy a szóval való visszaélés zavarta meg a dolog elemzését.

## 12.6. TŐKE, KAPITALIZMUS ÉS KAPITALISTÁK

Amióta pénz létezik, azóta létezik a vagyonos ember, a pénzhalmozó, egyszóval a gazdag. De a gazdag még nem kapitalista. Mi a különbség? A kérdést úgy is fel lehet tenni, hogy mikor kezdődik a kapitalizmus. Én azt állítom, hogy a gőzgép feltalálásával és az első ipari forradalommal, vagyis a XVIII. század második felében kezdődik; de ezt olyan szűk definíció alapján mondom, amely a kifejezést a ma ismert kapitalizmushoz kapcsolja. Ha viszont a kapitalizmus tágabb definícióját fogadjuk el, s az eredete iránt érdeklődünk, akkor visszamehetünk egész a középkori kommunákiig.

Luciano Pellicani (1988, 152) megjegyzi, hogy „az a megkülönböztetés, amelyből ki kell indulnunk, nem a természetes gazdálkodás és a pénzgazdálkodás megkülönböztetése, hanem a fogyasztásra való termelés... és az eladásra való termelés (vagy a piaczgazdaság) közti eltérés”. Igen; de hogy egyenesen a tárgyra térjek, a *használatra szánt gazdagság* és a *befektetésre szánt gazdagság* megkülönböztetésével kezdem. Az előbbi mindig létezett, a politikai szerveződés minden formája és a földrajzi szélesség minden foka alatt. Az őskommunizmust azért nevezik primitívnek is, mert az. A nagyon egyszerű vagy nomád társadalmak kivételével minden más rendszerben találunk vagyonosokat és vagyontalanokat; vagy legalábbis magas rangúakat, akik az alacsonyabb rangúak számára ismeretlen jólétet élveznek. Sőt a gazdagság „fitogtató” használata – a *conspicuous consumption*, ahogy Veblen nevezi – sokkal inkább jellemzi az elmúlt korokat, mint a jelent. Az ókori mediterrán birodalmakban, Kínában, Indiában és Európában (az ipari forradalomig) a szegények kétkezi munkát végeztek a gazdagok számára, és bármekkora gazdagság származott belőle, jórészt átalakult paloták-ká, emlékművekké, templomokká, katedrálisokká, vagyis „esztétikai fogyasztásra” szánt javakká, státusszimbólumokká. Tehát a pénz és a gazdagság hosszú időn keresztül éppen ugyanúgy *consumptibilia* volt, mint a többi fogyasztási cikk. Ezért, hogy elérkezzünk a kapitalizmushoz, a „fogyasztásra”, használatra szánt gazdagságtól át kell lépnünk a befektetésre szánt gazdagsághoz.

Milyen befektetések ezek? Bankok? Igen; de mint Braudel hangsúlyozta, a XIII. és a XVIII. század közt csak három alkalommal látunk „olyan előrehala-

dott fejlődést [a bankrendszerben], amely egyfajta finánckapitalizmust körvolalazott"; és mind elakadt „félúton” (1982, II:392). Kereskedelem? Igen; de a XVIII. századig elsősorban hajózási befektetésről lehet szó, s viszonylag kevés tengeri városra korlátozódik (Velencével az élen). Az ipari társadalmat megelőző kereskedő társadalomban a befektetés másodlagos: a gazdasági gépezet „kerekei” a kereskedelem, vagyis a felvásárlás, a szállítás és a viszonteladás kerekei voltak.

Mint mindig, a szó története kalauzol bennünket. A „kapitális” szó a latin *caput*, fő, fej szóból származik, és körülbelül két évszázaddal ezelőttig mindig predikátum, melléknév volt (kapitális büntetés, kapitális bűn és hasonló kifejezésekben). Igaz, hogy a „kapital” (a főnév) már a XIII. században feltűnik gazdasági konnotációval is; de öt évszázadon keresztül ritkán használták, s csupán úgy általánosságban jelölték vele a javakat, a pénzt és a gazdagságot. Mikor képzik először a „kapital” (*capital*) szóból a „kapitalistát”? Csak a XVIII. században, de még mindig ritkán. S e század kapitalistája még mindössze pénzes ember volt. A helyzet az, hogy a kapital és a kapitalista szavak jelentése csak akkor változik meg, s csak akkor válnak gyakran használatossá, amikor kitalálják a „kapitalizmus” szót. Mikor? Csak a XIX. század első évtizedeiben. Tehát hogy megtaláljuk a kapitál-, a kapitalista és a kapitalizmus, vagyis a tőke, tőkés és tőkés gazdaság „háromságát”, amely összességében a „befektetésre szánt gazdagságra” utal, meg kell várnunk az első ipari forradalmat. Ezzel visszatérünk a gép feltalálásához.

Amíg a gép egyszerű és olcsó eszköz, addig nincs ipari társadalom. A fordulat az 1700-as évek vége körül következik be, a drága és összetett gép alkalmazásával, amely már nem az ember *segítője*, hanem egyre inkább az ember *helyettesítője*. Az ember helyett dolgozó gép, ezt mindig hangsúlyozták, felszabadítja az embert a munka alól. Amit kevésbé hangsúlyoztak, az az érem másik oldala, mégpedig hogy az ember a gépért dolgozik: meg kell fizetnie. S úgy tudja megfizetni, ha tőkét halmoz fel. A használatra szánt vagyon továbbra is kellemes és élvezetes; a beruházásra szánt vagyon azonban szükségessé válik, mert a „gazdasági lét” előzetes feltétele lesz. A használatra, fogyasztásra vagy fogyasztható tartaléknak szánt vagyon tehát nem tőke. A tőke mint gazdasági kategória beruházásra, termelésre és profitszerzésre szánt vagyon, tehát a *tőkefelhalmozás* formájában megújulásra és megsokszorozódásra rendeltetett gazdagság; s a (beruházásra szánt) tőke felhalmozása lesz a XIX. századtól a gazdasági növekedés *sine qua non* feltétele. A gazdagoknak már nincs szükségük szegényekre, akik nekik dolgoznak; immár gazdagoknak és szegényeknek egyaránt a termelő tőke felhalmozására van szükségük, az előbbieknek a nagyobb beruházási képesség, az utóbbiaknak a több munkahely érdekében. A kapitalizmus előtti (preindusztriális) társadalmakban a szegény nélkülözhetetlen volt; a XX. századi kapitalista számára viszont a szegény haszontalan: neki vásárlóképes fogyasztóra van szüksége.

Ezek után nyilvánvaló, hogy a tőkefelhalmozásnak nemcsak hogy örökké



kísérnie kell minket, de a haladás és a technológiai imperatívuszok függvényében állandó növekedésre kényszerül. Akár tetszik, akár nem, a tőkefelhalmozás ugyanúgy szükséges egy kollektivista gazdaság, mint egy piacgazdaság számára. Akár tetszik, akár nem, társadalmaink az értéktöbbleten (a munkaérték meg nem fizetésén) alapulnak, s ebben az értelemben, ebből a szempontból nem lehetnek antikapitalisták.

Térjünk vissza Marxhoz. Az imént mondottakból az következik, hogy Marx kevésbé és rosszul értette a kapitalizmust (tulajdonképpen ez a legnagyobb paradoxon), részben azért, mert ő is a tőkésre vadászott, s ez elvakította; nagyobb részben viszont azért, mert elkerülte figyelmét a gép forradalmának *dinamikája*, s ennek révén az ipari forradalomé is.<sup>84</sup> Értéktöbblet-elmélete olyan kizsákmányoláselméletéhez vezet, amely technológiai és gazdasági stagnálást eredményez. *A kizsákmányolás megszüntetése* ugyanis *a tőkefelhalmozás megszüntetését is jelenti*. Marx gazdaságelmélete alkalmazása során nem támogatja a gép növekvő költségeinek megfizetéséhez szükséges és elégséges beruházást. Nem arról van szó, hogy Marx mindent a dolgozónak szánna; de az a hányad, amelyet mindenképpen a munkaértéknek kell juttatnia (mert ha nem, akkor a saját elvét tagadná meg), már messzemenően elégséges, hogy nem megfelelő ipari dinamikát eredményezzen. A gép és a teljesen gépesített világ mindent megváltoztat. Ezt Marx nem veszi észre, s így nem veszi számításba a *gépre* fordítandó tőkét.

## 12.7. PRODUKTÍV TULAJDON ÉS PROTEKTÍV TULAJDON

Tetszik, nem tetszik, mint mondtam, tőke nélkül nincs sem technológia, sem indusztriális gazdaság; a különbség csak abban lehet, hogy ki ellenőrzi: magánszemélyek vagy az állam. Elméletileg a föld lehet *res nullius*, senki tulajdona; talán (bár itt lehetnek fenntartásaink) az ingatlan is megvan tulajdonos nélkül; a tőke azonban nem: a tőkének állandóan kell *valaki*, hogy kezelje és befektesse. S amikor a fináncsőkéhez, a befektetési tőkéhez érkezünk, a tulajdon és az ellenőrzés közti különbség elmosódik, mert az ellenőrzés olyan, mint a tulajdon, a tulajdon pedig ellenőrzés. Elméletben különbséget lehet tenni társadalmi tulajdon, köztulajdon és állami tulajdon közt.<sup>85</sup> A magánszemélyektől elvont tulajdont pedig lehet nemzeti tulajdonnak vagy kollektív tu-

84. Marx előrejelzése szerint ugyanis a kapitalizmus végét az okozza majd, hogy a beruházásokba növekvő mennyiségben kell „állótőkét” fektetni, s ezért 1. a dolgozók egyre nagyobb mértékben elszegényednek, s 2. a tőkés profit zuhanni fog. Mármint, ha Marx technológiai imperatívusként fogta volna fel a tőkefelhalmozást, „törvényei” a kommunista gazdaságra is érvényesek lennének. Marx tehát nem értette meg a gép imperatívuszát.

85. A társadalmi tulajdon fogalma nem könnyen definiálható és realizálható. Idetartozik például a munkavállalók öngazgatása, akik társtulajdonosai az üzem *pro quota* részvényeinek, azaz olyan részvényeknek, amelyek beleszólást engednek az osztalékok és egyéb döntések ügyébe, de amelyeket nem lehet szabadon eladni. Ami a „köztulajdont” illeti, ez elsősorban jogi fogalom.

lajdonnak is nevezni; bár ettől függetlenül – Trockijt idézem – a tulajdon nacionalizálása semmiképpen sem teremt társadalmi tulajdont: ez az azonosítás a hivatalos (szovjet) doktrína alapvető szofizmája. Sőt, ellenkezőleg, „az állami tulajdon olyan mértékben válik szocialista tulajdonná, amilyen mértékben megszűnik az állami tulajdon jellege” (1990, 173). Ha így áll a helyzet, akkor az egyetlen alternatíva máig a *magánkapitalisták és az államkapitalizmus* közti választás; a kommunista állam pedig neve ellenére sem teremtett semmilyen „közös” (vagy szocialista) tulajdont.<sup>86</sup> Ellenkezőleg, a kommunista államok messze túlmentek az úgynevezett kapitalista államokon, mikor megteremtették a minden tőkét birtokló-ellenőrző (ugyanakkor nem ellenőrzött) államot. Innen nézve az az állam, amelyet a marxisták kapitalistának deklarálnak, valójában alig és rosszul kapitalizált: erőforrásai az adóbevételekből származnak. Ezzel szemben a minden ízében kapitalista állam, az az állam, amely a saját erőforrásaiból él (mert minden az övé), a kommunista állam.

Végül is az egész vita tárgya a *kapitalizmus*, tehát a tőke magántulajdona. A lényegre térve: ez azt jelenti, hogy az egész vita, amivel közel egy évszázada kínlódnunk, a tulajdonról szól. De ha a tulajdon a problémák problémája, hogy lehetséges, hogy csak mintegy száz éve jöttünk erre rá?

Amikor Proudhon feltette azt a kérdést 1840-ben, hogy *Mi a tulajdon?*, és azt válaszolta, hogy lopás, új problémát nyitott meg.<sup>87</sup> Mivel magyarázhatjuk, hogy a tulajdon addig természetesnek, szükségszerűnek és kívánatosnak látszott? Hogyan magyarázhatjuk meg ezt a hirtelen páfördulást? Úgy, hogy tisztázzuk: a tulajdon eszméje nem csupán vagy nem szükségszerűen gazdasági eszme, s hogy a tulajdon gazdasági jellemzésének kezdete voltaképpen egybeesik a beruházásra szánt vagyon karrierjének kezdetével. A marxizmus elhitette velünk, hogy a tulajdon sérthetetlensége, amely két évszázaddal ezelőttig érvényesült, a pénzsóvár burzsoát és korlátlan gazdagodását védelmezte. Pedig nem így van. A tulajdon védelme eredetileg az élet védelme volt. A birtoklás nem magáért való, hanem – mint Locke mondta – az „élet, a szabadság és a javak” *együttesének* integráns részét alkotta.<sup>88</sup>

86. A jugoszláv öngazgatás, ha egyáltalán öngazgatás, mindössze szerény kivétel volt. Itt nem foglalkozom vele (de lásd Sartori 1986, 424), mert ma már nyilvánvaló, hogy nem volt életképes.

87. Mármost viszonylag új problémát, mert a tulajdon első tagadói a saint-simoniánusok voltak. De velük s az időszak különböző párizsi csoportoskáival is csak kb. tíz évet, 1829–1930-ig megyünk vissza. Ebben a vonatkozásban Babeuf volt az első; de ne feledjük (lásd 11.2.), Babeuf csak Buonarroti révén, 1830 után vált ismertté. Ezért joggal tulajdonítjuk Proudhonnak a probléma felvetését. Később Proudhon azután az egészet visszavonta, hiszen *Théorie de la Propriété* című művében, amely halála után, 1866-ban jelent meg, azt írja, hogy „a tulajdon lényegi funkciója az lesz, hogy szembeszegül a közhatalommal... így biztosítva, visszahatásként, az egyéni szabadságot” (V. fej. 3. p.)

88. A locke-i kifejezés változó formában, de ugyanazzal a tartalommal tér vissza a XVIII. századi jogok chartáiban. Például az 1776-os virginiai Jogok Nyilatkozata deklarálja, hogy „minden ember természetétől fogva egyformán szabad és független, és belső lényegéből fakadó joga van... a boldogságra és a biztonságra való törekvésében az élet és a szabadság élvezetére a tulajdon megszerzésének és birtoklásának eszköze révén” (kiemelés tőlem – G. S.). Itt az együttes az élet, a szabadság, a tulajdon, *plusz* a „biztonság”.



Túl könnyen gúnyolódunk az évezredekben áthúzódó rögeszmés birtoklási vágyon; ha a kigúnyoltak bőrében lennénk, biztosan megváltozna a véleményünk. Még a levellerek (a puritán forradalom baloldala) is azt állították, hogy a szabadság megköveteli a tulajdont; a francia forradalom pedig minden alkotmányában megerősítette a tulajdon sérthetetlenségét. A levellerek, a girondisták és a jakobinusok talán nem voltak eléggé forradalmárok? Nem hinném. Inkább azt mondanám, hogy a pusztá megélhetést adó gazdaságban s a visszatérő bizonytalanság korszakaiban a „birtoklás” egész egyszerűen az emberek életesélyeinek növelését jelentette: a tulajdon védelem volt, olyan *védőöltözet*, amely a csupasz emberi bőrnél távolabb tartotta a bizonytalanságot (az éhhalált vagy a fegyvert). Magától értetődő, hogy a „bírní” szó akkor is felvehette a „hatalmat bírní” jelentést. De még egyszer: a tulajdon *gazdasági* hatalmát nem mint ilyent fogták fel. Nem mint ilyent, azon jó oknál fogva, hogy a politika megszélidüléséig, a törvények kormányzásának az emberi kormányzás fölötti érvényesüléséig a hatalom *nyers erőt* jelentett, a fegyverek erejét, az erőt mint erőszakot, s nem a tulajdon (átvitt értelemben vett) erejét.

Azt állítani – mint a marxisták állítják –, hogy a liberalizmus a tulajdonosi és kapitalista individualizmus politikai felépítménye, valójában történelemhamisítás. Többek közt, mert Locke-tól Constant-ig a tulajdon *izolált* gazdasági eszméje a maga kapitalista fogódzóival még csak fel sem bukkant. A klasszikus liberalizmus csak a protektív tulajdont ismerte. Igaz, hogy a liberalizmus azzal a biztonsággal is becsüli és védi az egyént, amelyet tulajdona nyújt neki. De a szóban forgó tulajdon nem volt s nem is lehetett „beruházásra szánt birtoklás”; egyszerűen a *szabadság garanciája* volt.

Eddig a múlt. És a jövő? Ma, csakúgy, mint tegnap, nyitott, nagyon is nyitott kérdés, hogy a politikai hatalom problémájának liberális megoldása (lásd 9.1. és 9.2.) „megállhat-e” tulajdon nélkül. A választ továbbra is a *protektív tulajdon* és a *produktív tulajdon* megkülönböztetése adja meg. Ez a megkülönböztetés teszi lehetővé azt a választ, hogy az egyéni szabadság nem maradhat fenn protektív tulajdon nélkül, fennmaradhat viszont produktív (tőkés és befektetésre szolgáló) tulajdon nélkül. Nem mintha a tőkés-produktív tulajdon mellékes volna; de itt a politikai szabadság a lényeg. A politikai szabadsághoz nem kell jólét: lehetünk szabadok szegényen is. Az viszont szükséges hozzá, hogy megakadályozzuk a politikai-gazdasági hatalom olyan *kumulatív* koncentrálódását, amely az egyetlen munkaadó államnak megengedné, hogy kiéheztetéssel parancsoljon. Nyilvánvaló, hogy a védelem nagyobb, ha magán-személyek irányítják a gazdasági rendszert; de a minimális követelmény, hogy a magánember ne legyen kiéhezethető. Tehát legalább protektív tulajdonra van szükség.<sup>89</sup>

89. A tulajdon kifejezetten gazdasági szerepéről és jelentőségéről lásd Függelék VII.

## 12.8. A DEMOKRÁCIA FELTÉTELEI

A fejezet elején azt állítottam, hogy ha meg akarjuk érteni a politikai rendszer és a gazdasági rendszer viszonyát, akkor előbb el kell különíteni őket. Miután ezt megtettük, rátérhetünk kapcsolataikra. Előrebocsátom, hogy némelyek *rendszerek* (például a demokratikus rendszer és a piaci rendszer) közti kapcsolatok, mások a demokratikus rendszer és az *anyag*i feltételek (különösen a szegénységi vagy jóléti szintek) közti kapcsolatok. De együtt tárgyalom e két típust, hogy lerövidítsem a fejtegetést, amely ezáltal két kérdést fog érinteni: az egyik, hogy melyek a demokráciát könnyítő feltételek, a második pedig, hogy milyen *kapcsolat van a demokrácia és a piac közt*.

A (modern) demokrácia, mint tudjuk, a liberális demokrácia rövidítése. Éppen ezért fontos, hogy feltételeinek vizsgálatát a „liberalizmussal” mint olyannal kezdjük. A liberális konstitucionalizmus a XVII–XVIII. század fordulóján bukkan fel, tehát valójában jóval a gazdasági liberalizmus evangéliuma előtt, de pusztán logikailag sem látható be, miért is kellene a liberalizmust gazdasági állapotokhoz kötni. A liberalizmus hozza létre a korlátozott államot, a hatalom ellenőrzését és a polgárnak a valamitől való szabadságát; de nem oszt javakat, és nem foglalkozik a jóléttel. A liberalizmus valójában még szegény (a mi fogalmaink szerint nagyon szegény) társadalmakban született, az ipari forradalom előtt. A liberalizmusnak mint olyannak tehát nincsenek sem gazdasági liberalista, sem vagyoni, sem egyéb gazdasági feltételei vagy előfeltételei. Olvassuk csak el Voltaire-nek a XVIII. századi Angliáról szóló dicsőítő írását. A *Dictionnaire Philosophique* 1771-es kiadásában a „Kormányzat” címszó alatt Voltaire így ír: „Mi az, amit az angol törvényhozás elért? Sikerült visszaállítani minden ember számára azokat a természetes jogokat, amelyek-től szinte minden monarchia megfosztja őket. Ezek a jogok: minden ember teljes szabadsága, hogy saját személye és tulajdona felett rendelkezzen, hogy saját írásával szóljon a nemzethez, hogy büntetőügyben csak független személyekből álló bíróság ítélhesse el, hogy minden esetben csak a törvényben foglaltaknak megfelelően lehessen elítélni, és hogy maga választotta vallását békében gyakorolhassa. Ezeket kiváltságoknak nevezik. És valóban óriási és nagyon szerencsés kiváltság, sok nemzet megirigyelhetné, hogy mikor az ember aludni tér, biztos lehet abban, hogy másnap ugyanolyan szerencsésen ébred, mint éjszakája telt; hogy nem fogják kitépni a karjaiból a feleségét és a gyerekeit az éjszaka közepén, hogy egy föld alatti börtönbe vagy elhagyatott helyre vigyék; s hogy álmából felébredve módja lesz közzétenni bármilyen gondolatát, és hogyha megvádolják viselkedéséért, beszédeiért vagy írásaiért, csakis a törvényeknek megfelelő ítéletet hozhatnak.” Voltaire és kortársai számára a dolgok ilyenén állapota felbecsülhetetlen jelentőségű, példaértékű vívmánynak tűnt. És olyan vívmány volt, ami nem került pénzbe, ami nem igényelt vagyont, ami nem keverte bele a gazdaságot semmibe: ez az, „amit a törvényhozás elért”; mint azt Voltaire bizonyítani kívánta.



De a probléma megváltozik, mikor a liberalizmus összekapcsolódik a demokráciával, s a liberális demokrácia összetevője lesz. A demokrácia ugyanis, bár történelmileg nagyon eltérő sebességgel, elkerülhetetlenül a gazdagság elosztása és újraelosztása felé halad.

A második világháború végén széles körben elfogadott volt, hogy (különösen a harmadik világban) először gazdasági reformokra (agrárreformra, a gazdagság egyenlőbb elosztására, illetve ipari fejlődésre) van szükség, s a reformok nyomán szinte magától kialakul majd a politikai demokrácia. Ez bizony a közgazdászok által hirdetett gazdasági szimplicizmus. De még a demokrácia feltételeinek elmélyültebb és átgondoltabb elemzése is, amely Lipset (1995) kezdeményezésére alakult ki, a gazdasági összetevőt helyezi középpontba. Ezt a tézist ma már senki sem fogadja el abban a leegyszerűsített formában, hogy a gazdaság a demokrácia kiváltó oka; az a tézis viszont továbbra is megvan, hogy gazdasági „előbbnek” kell megelőznie a demokratizálódás „utóbbját”. Ezzel állítják vagy állíthatják szembe, hogy a demokrácia jön előbb, s ez „váltja ki” aztán a gazdasági fejlődést.

Valójában ha minden részletre kiterjedően megvizsgáljuk a gazdaságilag sikeres és a demokrácia szempontjából sikeres eseteket – külön-külön vagy összekapcsolva –, megállapíthatjuk, hogy nincs semmilyen egyedi oksági tényező, amelynek szükségszerűen előbb kellene hatnia. Ebből következően a diskurzusnak a demokrácia tiszta és egyszerű *elősegítő feltételeiről* kell szólnia, s a konvergáló optimalizálási lehetőségeket kell megcéloznunk. Tehát: az elősegítő feltételek szempontjából vizsgáljuk majd a liberális demokrácia és a piacgazdaság közti kapcsolatot; előbb azonban tekintsük át általánosságban.

Hogyan juthatunk el a demokráciához? Ennek nagyon sok módja van, s ez tükröződik az értelmezések, elméletek és modellek sokféleségében is (lásd Morlino 1986, 94–132). Hogy kibogozzuk ezt a szövevényt, különbséget kell tennünk egyrészt az elérési útvonalak, másrészt a tényezők vagy feltételek közt. Itt semmiképpen sem tudunk az előbbiekkal foglalkozni (de lásd Rokkan 1970, 72–144); ami pedig az utóbbiakat illeti, leginkább arra kell emlékeztetnünk, hogy a demokrácia előfeltétele: „a politika mint béke” (s nem Carl Schmitt elmélete szerint, mint háború), a civil társadalom autonómiája (az a jellemző, amely a közszféra és a magánszféra elkülönüléséhez, illetve a politika szekularizálódásához kapcsolódik) s a pluralista értékhit. Azt is ki kell emelnünk, hogy a kulturális tényezők közt a vallási tényezőnek sokkal nagyobb súlya lehet, mint a gazdasági vagy társadalmi-gazdasági feltételeknek. Ezzel kapcsolatban elegendő azt megjegyezni, hogy még 1990-ben is alig találunk a világban szabad iszlám államot (még kevésbé demokratikust). Az iszlám térségben ebből a szempontból mindmáig nem jelent különbséget a gazdagság (gondoljunk az olajforrásokban gazdag államokra) és a szegénység. Tehát nem csupán gazdasági tényezők játszanak szerepet. Ezt előrebocsátva térjünk rá a részletesebb tárgyalásra.

Az igaz, s eléggé nyilvánvaló is, hogy manapság gyakran társul a demok-

rácia és a jólét, s hogy ez viszonylag erős korreláció. Ha a tézist úgy fogalmazzuk meg, ahogy azt Lipset (1995, 44) óvatosan tette: „minél gazdagabb egy nemzet, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy demokratikus rendet fog fenntartani”, akkor nehéz megcáfolni. Egy korreláció azonban nem magyarázat. A magyarázathoz legalább valamilyen oksági összefüggés szükséges: például az, hogy a jólét „elősegíti” a demokráciát. Igaz ez? Nagyjából igaz, bár néhány jelentős kivétellel. Az a hipotézis viszont, hogy a demokrácia jólétet produkálna, igencsak kétséges. Ha mégis így történik, valószínűleg azért, mert a demokráciák nem zavarják különösebben a gazdasági folyamatokat, vagyis hagyják működni a piacot. De a demokrácia önmagában, mint politikai rendszer, természetes el tud szegényedni. Uruguay jól példázza ezt az esetet, de Latin-Amerika sok rövid életű demokráciája is nagyvonalú pazarlónak bizonyult, mikor épp uralmon volt. S ha Mancur Olsonnak (1982) igaza van abban, hogy minden „rég” társadalom – beleértve a demokráciákat is, Angliával az élen – a maga megmerevítő elmeszesedésével lelassítja a gazdasági fejlődést, akkor demokrácia és gazdasági hanyatlás nagyon is párosulhat egymással. De térjünk rá a demokrácia és a piac kapcsolatára.

Több mint fél évszázada folyik vita arról, hogy a demokrácia feltételez-e piaci rendszert. Mint láttuk, ez a vita rossz vágányra került mind a demokrácia és egy rosszul felfogott gazdasági tervezés összeegyeztethetősége terén, mind a kapitalizmus és a tőkés gazdaság fogalma tekintetében. Most azonban a tervgazdasági rendszer, illetve védelmezője, a marxista ihletésű gazdaságtan összeomlása lehetővé teszi, hogy a vita visszatérjen a rendes kerékvágásba. A kapitalizmus, de főként a kapitalista helyettesíthetőségéről továbbra is lehet vitatkozni, de a piacról nem: a piac győzelme elsőprő. A piac formái változóak (s változóan hatékonyak) lehetnek; de a mechanizmus lényegét, azaz a költségkalkulációt már nem lehet negligálni. Éppen ezért jobb lesz, ha a demokráciára és a piacra összpontosítunk.

Emeljük ki rögtön, hogy a világban bőségesen találunk piaci rendszereket demokrácia nélkül. Viszont minden régi és mai liberális demokrácia egyidejűleg piaci rendszer is. Így hát bizonyos, hogy a piac *nem elégséges feltétele* a demokráciának; kérdéses ellenben, hogy *szükséges feltétele-e*. Tehát miután megállapítottuk, hogy a piac önmagában nem vezet demokráciához, azt kell még megnézni, hogy a demokrácia megkívánja-e a piacot. Optimalizáló nézőpontból valószínűleg igen; a szükségszerűség értelmében talán nem.

Ezt a kérdést gazdasági szempontból is, politikai szempontból is át kell tekintenünk. A gazdaságra vonatkozó gondolatmenetet úgy foglalhatjuk össze, hogy minél inkább jólétre rendezkedik be egy demokrácia, minél jobban törekszik az elosztására, annál inkább igényel növekedő gazdaságot, vagyis növekedő tortát, amelyből egyre nagyobb szeleteket vághat. Igaz, hogy a piac is csődbe mehet; s az is igaz, hogy egy dolog a torta, más dolog a felosztása; ha viszont egyáltalán nincs torta, akkor vége. Egyébként a kapcsolatot egyfajta igény hozza létre: ha, tételezzük fel, megelégednénk egy puritán, spártai,



nem költekező demokráciával, akkor már nem mondhatnánk, hogy a piac *sine qua non* feltétel. Ám ma a fejletlen, de mindenesetre igazi szegénységben élő társadalmak (mint a tervgazdaság csődjétől sújtott országok) is a fejlett társadalmak példájához mérik igény szintjüket. És ma ez a probléma.

Nézzük a politikai kérdést. A politikai rendszer és a gazdasági rendszer, bármilyen szoros kölcsönös kapcsolatban van vagy lehet egymással, soha nem válik azonossá. A liberális demokráciának ráadásul *politikai* rekvizituma a hatalom szórtsága, azaz a hatalom olyan diffúziója-diszperziója, amely képes teret és védelmet nyújtani az egyéni szabadságnak. A liberális demokrácia nem azért utasítja el az állami tervgazdaságot, mert a kapitalista-polgári demokrácia a magántulajdon védelmére jön létre, illetve marad fenn; hanem mindekelőtt azért, mert a *hatalom mindenféle koncentrációja* – főleg ha a teljes politikai hatalom és a teljes gazdasági hatalom kapcsolódik össze – olyan túlzott hatalmat teremt, amely ellen nem marad az egyénnek védekezési lehetősége.

A tézis tehát az, hogy az alávetettekből csak olyan politikai, gazdasági, illetve társadalmi struktúrán belül lesznek jogokkal és beleszólással rendelkező állampolgárok, amely sok és sokféle közvetítő és kiegyensúlyozó hatalom révén feltördeli a koncentrált hatalmat (ami nem tévesztendő össze a centralizált hatalommal). Ezzel a taxatív feltétellel politikailag elfogadható minden korlátozott tervezést alkalmazó gazdasági rendszer, piaci szocializmus, de még a vegyes rendszerek is, mármint ha valóban feltalálják őket (hacsak meg nem sértik a „protektív tulajdon” minimálzáradékát); abban az értelemben, hogy nem zárják ki a demokráciát. S ha netán e rendszerek gazdaságilag kevésbé vagy rosszul működnének, hasznossága miatt előnyben részesíthetjük a pusztán és egyszerű piacot. De mint mondtam, a demokrácia-piac párosítása csak optimalizáló; s nincs még alaposan bizonyítva, hogy kényszerű és kötelező lenne.

## 13. FEJEZET

# Konklúziók

*„Az eszméknek, amelyek a valóság összetevői,  
manapság nagyobb hatalmuk van, mint ma-  
gának a valóságnak.”*

(MICHAEL NOVAK)

### 13.1. A JÓ TÁRSADALOM ROUSSEAU ÉS MARX SZERINT

Létezik-e „alternatív demokrácia”, vagyis olyan demokrácia, amely *nem* a liberális demokrácia? A valóságban – ez immár bebizonyosodott – nem. De létezik-e mint eszmény? A liberális demokrácia meghaladó Rousseau-ra, tagadói Marxra hivatkoznak. Éppen ezért fontos leszögeznünk, hogy egyikük elképzelése sem volt szabadság nélküli társadalom. Elleneszmenyeik, mint látni fogjuk, *többlatszabadságot* jelentenek a szerintük elégtelen liberális szabadsághoz képest. Ha tehát az „alternatív demokrácia” olyan demokrácia, amelyben nincs prioritása a szabadság értékeinek, akkor nem: a történelmi jelentőségű szerzők szintjén nem létezik ilyen elleneszmeny.

Rousseau-val már foglalkoztunk (lásd 9.3. és 9.4.). A minket most érdeklő szempontból elég lesz azt felidézni, hogyan vetette fel az eszményi közösség problémáját: „Megtalálni a társulásnak azt a formáját, amely a köz egész erejével *védi és oltalmazza* minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben, bár az *egyén* egyesül a többiekkel, változatlanul csak *önmagának* engedelmeskedik és éppolyan *szabad* marad, amilyen azelőtt volt” (*A társadalmi szerződésről*, I, 6). Gondolkozzunk el a kiemelt szavakon: védeni, oltalmazni, egyén, szabadság mint önmagunknak való engedelmeskedés. Ezek a liberális tematika legfamiliárisabb fogalmai, belső önmeghatározásának alapjai. S szintén *A társadalmi szerződésről* (II, 11) így folytatja: „Ha megvizsgáljuk, miben is áll pontosan az összesség legnagyobb java – hiszen minden törvényhozási rendszernek erre kell törekednie –, úgy azt fogjuk találni, hogy két fő célra szorítkozik, ezek pedig a *szabadság* és az *egyenlőség*”; és azért követendő „az egyenlőség, mert szabadság nem létezik egyenlőség nélkül”.

Igencsak sajátos tézis, hogy Rousseau az általános akarat fogalmára alapozva olyan alternatív demokráciaelméletet fogalmazott volna meg, amelynek „elve a célok megvalósítása” (Macpherson 1966, 29): Rousseau demokratikus közösségét ugyanis épp mozdulatlansága tartja fenn, amíg fenntartható. Talmon pedig azzal vádolja meg Rousseau-t, hogy „a totalitárius demokrácia” prófétája volt. Ha így van, azért van, mert a kimenetel visszamenőleg eltorzít-



ja a szándékokat, s az eredmény nem vág egybe a várakozásokkal. Talmon sem mond mást, hiszen azt állítja, hogy a „totalitárius demokrácia nem azért változott át olyan hamar erőszakos és centralizált rendszerré, mert elutasította a XVIII. századi liberális individualizmus értékeit, hanem azért, mert kezdettől fogva túlzottan perfekcionista magatartást tanúsított irányukban... Az embert nemcsak a kényszerítés alól kellett felszabadítani. Mindent... le kellett rombolni és újból felépíteni annak érdekében, hogy az ember számára biztosítva legyen jogainak és szabadságainak teljessége, hogy megszabaduljon minden függéstől” (1952, 249). A totalitárius demokrácia tehát perfekcionista elfajulás. Rousseau bűnei valójában sokkal inkább az interpretátorok bűnei: az elferdített Rousseau, az összefüggéseikből kiragadott gondolatöredékek bűnei. Ő a maga részéről arra szánta a demokráciát, amire Montesquieu az alkotmányt. Két meglehetősen eltérő megoldás, de a cél ugyanaz: az egyén szabadságának védelme az elnyomástól. Rousseau a közvetlen demokráciát állította a liberálisok garanciális alkotmányának helyébe; s az a tény, hogy a megoldása működésképtelen volt, mit sem változtat azon a másik tényen, hogy makacsul ragaszkodott a szabadsághoz, a törvény által uralt szabadsághoz.

Marx esete más és összetettebb. Most azonban csak azt kell bizonyítanom, hogy a Marx által kínált jó társadalom nem szabadság nélküli társadalom volt, épp ellenkezőleg: eszményi társadalma, a teljesen megvalósult kommunizmus, minden lehetséges libertáriánus társadalom legtökéletesebbje, az „abszolút szabadság” társadalma lett volna.

Kezdjük azzal, hogy hogyan értelmezte Marx a demokráciát. A kommunizmushoz való megtéréséig, 1845-ig Marx a demokrácia kifejezést szokványos jelentésben, pozitív értéktartalommal használta.<sup>90</sup> Ám 1845 után Marx kétértelművé válik. A szó elméleti írásaiban szinte fel sem tűnik, s érezhető, hogy a demokrácia elgondolása szerint alacsonyabb rendű, mint a kommunizmus. Emögött szerintem az áll, hogy a „demokrácia” *krátoszt* foglal magában, míg a kommunizmus „krácia” nélküli lett volna. Amint a szó is sugallja, a „kommunizmus” olyan kommunaközösség, olyan *Gemeinwesen*, amelyben nincs semmilyen *krátosz*, semmiféle hatalom. Marx a „demokráciát” az állam által uralt társadalomhoz asszociálja, ilyenformán azzal a „polgári demokráciával” azonosítja, amelyben az állam (a burzsoák állama) elnyomja a proletariátust. Másrészt: Marx már az 1848-as *Kommunista Kiáltványban* is, de különösen az 1871-es párizsi kommünről szóló *A polgárháború Franciaországban* című írásában úgy mutatja be a proletariátus demokráciáját, mint a kommunizmushoz vezető folyamat integráns és pozitív részét. De nézzük meg alaposabban.

A *Kommunista kiáltványban* a marxi eszmény úgy körvonalazódik, mint „olyan társulás... amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség

90. Így ír például 1843-ban, *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című művében, a 279. paragrafust kommentálva: „A demokráciában a berendezkedés, a törvény, az állam maga csak a nép egy önrendelkezése...” (Marx 1957, 232).

szabad fejlődésének feltétele". Hogyan kell értelmeznünk ezt a megfogalmazást?<sup>91</sup> A *Kommunista kiáltvány* azokat az eszméket fejti ki, amelyeket Marx és Engels filozófiailag az 1845–1846-os *A német ideológiában* gondolt át. Az a passzus, amely megvilágítja a szabad fejlődés iménti formuláját, így szól: „a kommunista társadalomban... ahol mindenkinek nem csak egy kizárólagos tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést, és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadászam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék.”<sup>92</sup> Ez persze ifjúkori szöveg, a maga bukolikus hevületében. Ám ez a „szabadság birodalmának” marxi víziója, s az is marad. A szöveg lényegében tagadja a munkamegosztást és a specializálódást, és azt állítja, hogy a teljes szabadság összeegyeztethetelen mindenféle „kizárólagos tevékenységi körrel”. Ez a pont megmarad *A tőkében*, s megerősítést nyer az 1875-ös *A gothai program kritikájában* is: „A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán... az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak.” A kommunizmus tehát nemcsak a magántulajdon megszüntetése; ezen felül, és sokkal inkább, az „osztatlan” és diffúz, mindenre nyitott és soha semmi akadályba nem ütköző élet szabadsága is.

Mélyebbre ásva láthatjuk, hogy Marx egész gondolkodása egyetlen alapeszme, az elidegenedés eszméje, az *Entfremdung* fogalma körül forog. Az ember marxi felfogás szerint önmagától elidegenedve él; s megváltása az önmagához és önmagába való visszatérés lesz, azaz minden elidegenedés felszámolása. A lényegre redukálva, a kommunizmus az abszolút szabadság visszaszerzése; ez ugyanis a másik oldala annak, hogy megszüntetünk minden elidegenedést. Ez azonban filozófiai antropológia, ez (az emberre vonatkozó) *filozófia*.<sup>93</sup> Hogyan lehet megvalósítani? Hogyan kerül át a politikába, s hogyan kap politikai megoldást?

Amikor Marx úgy döntött, hogy a filozófiát átengedi az „egerek rágcsáló kritikájának”, egy ugrással áttért a gazdaságra, a jövőre hagyva az általa megnyitott filozófiai problémák politikai megoldásainak tanulmányozását. Ezen a senki földjén a politikus Marx mindössze a politika természetes elhalására vonatkozó előrejelzését helyezte el: meg volt ugyanis győződve róla, hogy ami-

91. Marx–Engels 1988, 205.

92. A *Német ideológia* nem talált kiadót, így a szöveg első teljes kiadására csak 1932-ben került sor (illetve 1903-ban megelőzte egy részleges publikáció, amelyet Bernstein gondozott). Az idézet „Az ideológia egyáltalában, sajátlag a német filozófia” című részhez tartozik. (Marx–Engels 1988, I:111) Az idős Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* című munkájában negyven évvel később, immár az ipari társadalom közepén megismétli ugyanezt a motívumot.

93. Hogy ez az antropológia valóban kollektivistá-e, lásd Sartori 1987, 453–455. Ebben azt állítom, hogy Marx libertarianizmusa Hegel módjára „organikus”. Az biztos, hogy az a kollektivistá elv, hogy „minden egyén az egészt szolgálja”, Marxnál nincs meg.



kor befejeződik a gazdasági sebészet nagy operációja, az emberiség automatikusan kigyógyul minden betegségből, ami addig nyomorgatta. Jövendölése szerint „amikor majd... az osztálykülönbségek eltűntek és minden termelés a társult egyének kezében összpontosult, a közhatalom elveszti politikai jellegét”.<sup>94</sup> Ilyenformán a politikai problémák a politika megszűnésével oldódnak meg.

Igaz, hogy Marx tollából kicsúszott a „proletariátus diktatúrájának”<sup>95</sup> ádáz képe; de a proletariátus diktatúrája Marx számára mindössze a proletárforradalom végrehajtása, az állam lerombolása révén. Engels ezekkel a szavakkal vezette be 1891-ben Marx párizsi kommünről szóló írásait: „A német filisztert újabban ismét üdvös rettegés fogja el, ha e szavakat hallja: a proletariátus diktatúrája. Nos, hát, uraim, akarjátok-e tudni, milyen is ez a diktatúra? Nézzétek meg a párizsi kommünt. Az a proletariátus diktatúrája volt.”<sup>96</sup> Ha viszont így van, akkor a proletariátus diktatúrája egyszersmind a „proletariátus demokráciája” is.

Marx a *Kommunista Kiáltvány*ban csupán annyit állított, hogy a proletariátusra mint uralkodó osztályra vár „a demokrácia kivívása”; s ezt nem is részletezte közelebbről egész 1871-ig: a párizsi kommün tapasztalata hívta föl a figyelmét a proletárforradalom feltételeire és politikai intézkedéseire. Ezek a következők: az állandó hadsereg, a rendőrség és a bürokrácia megszüntetése; általános választójog; a hivatalviselés rövid időtartama, a hivatalnokok visszahívhatósága; választott és szintén visszahívható bírák.<sup>97</sup> Ezekkel az intézkedésekkel, Marx szavait idézve, „a kommün valóban demokratikus intézmények bázisát szolgáltatja a köztársaságnak”. Bármennyire fenntartásait fejezte is ki Marx a kommünárok és taktikai eljárásaik kapcsán, semmiféle fenntartása nem volt a fenti intézkedések jelentőségét és példaértékét illetően, „amelyek csak jelezhették az irányát a nép általi kormányzatnak”. A kommün titka, írta Marx, „a következő: Lényegében a munkásosztály kormánya volt... az a végre felfedezett politikai forma, amelyben a munka gazdasági felszabadítása lehetővé vált”. És „a kom-

94. Marx–Engels 1988, I:205. (kiemelés tőlem – G. S.).

95. Azért teszem idézőjelbe, mert ez a kifejezés mindig esetleges volt. Használatának három legtöbbet idézett helye: *Osztályharcok Franciaországban* (1850); az 1852. március 5-i Weydemeyerhez írott levél; s *A gothai program kritikája* (1875). Akárhogy kutakodunk, összesen is csak hat alkalommal találkozunk vele.

96. Engels: *Bevezetés „A polgárháború Franciaországban” 1891-es kiadásához*. In Marx–Engels 1988, II:60.

97. *A polgárháború Franciaországban*, III. (Marx–Engels 1988, II:32–33). Lenin összefoglalta (épp a proletárdiktatúrára utalva) 1917 áprilisában a *Levelek a taktikáról* első levelében ezeknek az intézkedéseknek a lényegét: „Én... *síkra szállok* amellett, hogy ebben a korszakban szükség van államra, csak hogy, Marx szerint és a Párizsi Kommün tapasztalatainak megfelelően, nem a szokásos parlamentáris polgári államra, hanem olyan államra, amelynek *nincs* állandó hadserege, *nincs* a néppel szemben álló rendőrsége, *nincs* a nép fölébe helyezett hivatalnoki kara”. Vessük össze ezzel az 1848-as *Kommunista kiáltvány* által követelt tisztán gazdasági intézkedéseket: 1. a földtulajdon kisajátítása; 2. erősen progresszív adó; 3. az örökösödési jog eltörlése; 4. az összes emigránsok és lázadók tulajdonának elkobzása; 5. a hitel centralizálása az állam kezében...; 6. az egész közlekedésügy centralizálása...; 7. a nemzeti gyárak... gyarapítása; 8. mindenkire kiterjedő egyenlő munkakötelezettség...; 9. a mezőgazdaság és az ipar üzésének egyesítése...; 10. minden gyermek nyilvános és ingyenes nevelése” (Marx–Engels 1988, I:204–205).

mün... példaképül kellett hogy szolgáljon Franciaország valamennyi nagy ipari központjának. Mihelyt Párizsban és a másodrendű központokban a kommunális rezsimet kiépítették, a régi központosított kormány helyébe vidéken is a termelők önkormányzatának kellett volna lépnie.”<sup>98</sup>

Mindenki láthatja, hogy az az eszmény, amelyet maga Marx demokratikusnak nevezett, tiszta és egyszerű szó szerinti demokrácia volt: a demokrácia mint a közösség közvetlen irányítása a dolgozó nép által, demokrácia állam nélkül és mindenfajta felépítmény nélkül; azaz közösen és spontán módon irányított közös élet.<sup>99</sup> Itt most nem érdekes, hogy Marx receptje a valóságban miért működött másként; csupán annak megállapítása fontos, hogy a Marx által kidolgozott eszmény a legelemibb és legradikálisabb anarchikus-libertáriánus közösség volt.<sup>100</sup> Doktrínájának hiányosságai és politikai gondolkodásának naivitása tette a marxizmust valami egész mássá; Marx a maga részéről, mondhatni, a demokrácia „libertáriánus demokrata meghaladójának” tartotta magát.

### 13.2. A NEM LÉTEZŐ ALTERNATÍVA

Térjünk most rá arra a kérdésre, hogyan érvelhettek századunkban egy másféle – a kommunista (szocialista) – demokrácia létezése mellett. Az első tézis az volt, hogy a proletariátus diktatúrája „demokratikusabb”, mint a burzsoázia diktatúrája. Aztán Sztálin 1944-ben kitalálta a „népi demokrácia” elnevezést, amely úgy-mond „demokratikussá tette” Kelet-Európa szovjet megszállását. Végül az lett a tézis, hogy a demokrácia a „nép érdekében” való kormányzás, és hogy ezen a cí-

98. Marx–Engels 1988, II:33.

99. Ezzel az eszménnyel kapcsolatban Engels 1875. március 18-án Bebelhez írt levelében azt javasolja, hogy „az »állam« szót mindenütt a »közösség« (*Gemeinwesen*) szóval helyettesítsük”. (Marx–Engels 1988, 123). Egyébként Lenin álláspontja ezzel kapcsolatban félreérthetetlen. A marxi eszményre hivatkozva és Bernsteinnel vitatkozva, aki azt mint „primitív demokratizmust” bírálta, Lenin így válaszol: „A szocializmusban elkerülhetetlenül újra feléled a »primitív« demokrácia sok eleme, mert a civilizált társadalmak történetében először emelkedik fel a lakosság tömege odáig, hogy önállóan részt vegyen nemcsak szavazásokban és választásokban, hanem a *mindennapi közigazgatásban* is. A szocializmusban *sorra mindenki részt vesz* majd az *igazgatásban* és hamarosan megszokja majd azt, hogy *senki se igazgasson*... A szocializmus... a lakosság többségét olyan feltételek közé helyezi, amelyek lehetővé teszik kivétel nélkül mindenkinek az »állami funkciók« gyakorlását... az egész öntudatos proletariátus velünk lesz abban a harcban, amely... a kömmün típusú demokratikus köztársaságért... folyik” (*Állam és forradalom*, VI, 3. In Lenin 1988, I:414–415. Kiemelés tőlem – G. S.).

100. Elterjedt, de téves nézet, hogy az anarchizmus egyfajta individualista lázadás kifejeződése volna. Ez inkább csak arra a kisebbségi irányzatra igaz, amelynek vezetője Max Stirner, s amelynek nem volt politikai hatása. Bakunyn is, Kropotkin is, az őket elválasztó különbségek ellenére, szélsőségesen kommunitárius és kollektivistá volt. Ez egyébként logikus: másként hogyan remélhettek volna olyan társadalmi rendet, amely állam nélkül működhet? A marxisták és az anarchisták közt csak a forradalmi technika és a forradalom közvetlen céljai körül volt vita. Míg Bakunyn az állammal való leszámolást a tulajdon felszámolása elé helyezte, Marx a tulajdonban látta a bajok gyökerét, és ezért megfordította a sort: előbb meg kell szüntetni a tulajdont, s az állam aztán magától elenyézik. De Marx eszménye végső soron egybeesett a Bakunyinéval.



men a marxista-leninista demokrácia az igazi demokrácia. A népi demokrácia fogalmát röviden elintézhethjük, a másik két tézist hosszasan tárgyaljuk majd.

A demokrácia szó már maga „néphatalmat” jelent. Ezért a „népi demokrácia” kifejezés redundáns: megismétli azt, ami a szóban már eleve benne van. A népi demokrácia lefordítva „népi néphatalom” vagy kétszer népi hatalom. Ilyenformán létrehozhatjuk akár „a nép népi demokráciáját” is, e háromszoros tautológiát, s még mindig nem tettünk hozzá semmit a demokrácia világos és egyszerű fogalmához. Marx azt mondja *A gothai program kritikájában*, hogy „nem közelítjük meg a problémát egy bolhaugrásnyival sem, ha ezerszer tesszük is össze e két szót: nép és állam” (Marx–Engels 1988, II:90). Szent igaz. Egy bolhaugrásnyit sem lépünk előre, ha ezerszer ismételjük is a nép szót.

Plauzibilis értelmezés lenne, hogy a népi demokrácia kifejezés közvetlen demokráciát jelöl. De nem így van: attól, hogy a népi demokráciák nem képviseliek, még nem válnak *eo ipso* közvetlen demokráciákká. A valóságban Lenin után a szovjet doktrínában már szó sem esik „közvetlen demokráciáról”. A szovjet *Filozófiai kisszótárban* (Moszkva, 1955) nincs „közvetlen demokrácia” címszó; tizenkét hasábot szenteltek viszont a „népi demokráciának”. Érthető, hogy már szó sem esik róla. Állami tervezés és közvetlen demokrácia nem férnek össze egymással. A közvetlen demokrácia feltételezi, hogy az igazgatási feladatok olyan egyszerű és elemi természetűek, hogy bárki magától el tudja végezni a teendőket; mikor viszont kiépült a sztálini tervgazdaság, egyszerűen létrehozta az állítólagos „hozzaértők” exkluzív bürokratikus rendszerét, azokét, akik dönteni voltak hivatottak a hozzá nem értők helyett. A „népi demokrácia” tehát egyszerű szemfényvesztés volt. Hagyjuk nyugodni a szélhámosságok temetőjében, ahová való.

Noha tarthatatlan, mégis komolyabb az a tézis, mely szerint a proletariátus diktatúrája azért lenne demokratikus, mert a proletariátusé. Míg a kifejezés Marxnál esetleges volt, Leninnél fontossá válik. A forradalom előestéjéig Lenin úgy gondolta el a proletárdiktatúrát, hogy az (az elnyomó kisebbség ellen erőszakot használó) külső diktatúra és belső demokrácia együttese lesz, amelyben a demokráciát az önkormányzó többség (a proletariátus) gyakorolja. Aztán végbement a forradalom, s a „külső” diktatúra megmaradt, a proletariátus önkormányzása pedig soha nem jött el. Lassanként az lett a védekezés alapja, hogy diktatúrán egy osztály hegemoniáját kell érteni; az érvelés pedig ezzel párhuzamosan úgy alakult, hogy – diktatúra ide, diktatúra oda – a proletariátus diktatúrája sokkal demokratikusabb, mint a „burzsoázia diktatúrája”.<sup>101</sup>

Csak hogy a proletariátus mint diktátor mindig is fikció volt, soha nem létezett. Ezen túl: annak a kérdésnek, hogy milyen azok társadalmi származása, akik a politikai hatalmat leginkább ellenőrzik, s az állam működésére befo-

101. Ez is egy, mondjuk így, eredeti tézis – lásd Lenin 1918-as röpiratát: *A proletárforradalom és a reneget Kautsky* (Lenin 1970), valamint az *Állam és forradalom* VI. fejezetét (Lenin 1988, I:404–416) –, ám egy idő múltával uralkodó lett.



lyást gyakorolnak, semmi köze nincs az állam struktúrájához, vagyis az „állam” terminus referenséhez. Bármilyen fontos legyen is, ez egész más kérdés. S még ha elismerjük is, hogy a diktatúrának értelmesen adhatunk „osztály”-definíciót, a terminus e másodlagos használata nem szünteti meg azt az elsődleges jelentését, hogy a diktatúra *legibus solutus* kormányzati rendszer, amelyben a diktátor vagy (az úgynevezett testületi diktatúrában) autokraták nagyon kicsi testülete ellenőrizetlen és korlátlan hatalmat gyakorol. Egyébként Engels egyértelműen tagadta, hogy a „diktatúrának” bármiféle demokratikus vonatkozása volna, s ezzel Lenin a maga ellentmondásos kijelentéseiben úgyszintén egyetértett.<sup>102</sup> A jövő társadalma – mondja a marxista – a proletárdiktatúra fázisa után lesz szabad: tehát míg az átmeneti szakasz tart, kifejezetten diktatúráról van szó.

Rendszerezve az érvelést, tehát a „diktatúra-demokrácia” elmélete két felvonulási vonal mentén bontakozik ki: az elsőnél – az arcvonalnál – a „proletariátusé” birtokos eset teszi a „diktatúra” főnevet demokratikussá; a másodiknál – a sáncvonalnál – a proletariátus diktatúrájának „ideiglenessége” garantálja a helyes eredményt, vagyis a proletariátus demokráciáját. Az alapvető érv ilyenformán az lesz, hogy a kommunizmus azért demokrácia, mert a proletárdiktatúra arra hivatott, hogy lerombolja az osztályokat és az államot: ha e feladatot teljesítette, megszűnik a diktatúra. Lényegében tehát az egész építmény egy ígéreten nyugszik: azon, hogy a proletárdiktatúra átmeneti, mégpedig mert azt ígéri, hogy célja egy állam nélküli társadalom megteremtése lesz. Sajnos, ez *ab ovo* minden hitelt nélkülöző biztosíték.

Először is – és különös tekintettel a szovjet tapasztalatra –, valóban felfoghatatlan, hogyan tudna az az állam az elhalás útjára lépni, amely éppen az ellen-

102. Vö. Engels 1875. március 18-i Bebelhez írt levelével: „szabad néppállamról» beszélni merő értelmetlenség: amíg a proletariátusnak még szüksége van az államra, nem a szabadság érdekében használja fel, hanem ellenfelei féken tartására, és mihelyt szó lehet szabadságról, az állam mint olyan megszűnik.” (Marx–Engels 1975, 123.) Lenin kifejezetten erre a passzusra hivatkozik, amikor megjegyzi: „Amíg állam van, nincs szabadság. Amikor szabadság lesz, nem lesz állam.” (*Állam és forradalom*, V. fej. 4. Lenin 1988, I:400.) Kifejezetten a proletariátus diktatúrájára utalva Lenin már megengedte: „világos, hogy ott, ahol elnyomás, erőszak van, nincs szabadság, nincs demokrácia” (*Állam és forradalom*, V. fej. 2. Uo. I:395).

103. Megjegyzendő, hogy Lenin olyan folyamatként jelezte előre az állam elhalását, amely bármilyen hosszú is, megszakíthatatlannak kell lennie, s amely már a forradalom másnapján megkezdődik. Ez nemcsak az *Állam és forradalom* és az *Áprilisi tézisek* koncepciója, de ez az oka annak is, hogy Lenin a későbbiekben átkokat szórt a bürokratizálódásra, amellyel szemben szerinte a szovjetek minden tagjának felváltva s különböző formákban részt kell vennie az állam igazgatásában, úgy, hogy végül az egész lakosság részt vegyen benne. (Vö. az 1919-es „Pártprogrammal”.) A „szocializmus egy országban” elve s a hatalom tapasztalata ugyan arra készítette Lenint, hogy elhalassza az állam lerombolásának műveletét, ám soha nem gondolta azt, hogy a kommunizmusba való eljutás végrehajtásához szükséges történeti periódus *sine die* meghosszabbodna. 1918-ban Lenin tíz évről beszélt; majd 1919. május 1-jei beszédében azt mondta, hogy a jelen lévő 30-35 évesek többsége látni fogja a kommunizmus hajnalát; később pedig azt mondta, hogy „tíz-húsz év ide vagy oda: nem számít, ha a világtörténelem mércéjével mérjük”. De ez volt az általa kilátásba helyezett leghosszabb időtartam. Lásd E. H. Carr 1950–1953, I:241.



kező irányban indult el, az addigi legbehemóttabb és legtotalitáriusabb állam irányába, amelyre mindent rábíznak, s amelytől minden függ.<sup>103</sup> Másodszor, ha van állam, amelyet nem lehet korlátozni – időben sem –, az a korlátlan állam. Egy diktatórikus állam vonatkozásában semmi értelme nincs a biztosítékoknak és ígéreteknek: itt minden biztosíték semmis. Ha igaz az, hogy a „diktatúra” terminus ellenőrizhetetlen hatalmat jelöl, s maga ez a tény eleve kizár minden lehetőséget, hogy ellenőrzés alatt tartsák. A proletárdiktatúra „ideiglenességének” annyi a valószínűsége, mint egy fedezetlen váltó kifizetésének.

A harmadik s leggyakrabban ismételt tézist Bertrand Russell (1946, 14) eképpen fogalmazta meg: míg a mi meghatározásunkban a demokrácia a többség *kormányzása*, „az orosz nézőpont szerint a demokrácia a többség *érdekében való kormányzás*”. Meglehet; de tény, hogy a demokráciával szemben mindig az volt az ellenvetés, hogy az nem a *népnek a* kormányzása, mivel a nép nem ismeri és nem is képes érvényesíteni a saját érdekét; hanem kormányzás a *nép felett*, a nép ellenére, a nép *érdekében*. Ezzel az érveléssel mindig azt állították szembe, hogy az életben ugyanúgy, mint a politikában, állandó szabály, hogy soha semmilyen érdek nincs megvédve, ha az érdekelt nem képes tenni érte. Ezt ragyogóan fogalmazta meg Guicciardini: „Csalárd minden biztosíték, amely mások akaratán és belátásán alapul”.

Macpherson (1966, 5, 12) a nagyobb nyomaték kedvéért arisztotelészi bizonyítvánnyal ruházta fel a demokrácia marxista koncepcióját. Hát azt már nem. Arisztotelész nem azt mondja, hogy a demokrácia a szegények érdekében való kormányzás, hanem azt – ami egész más –, hogy a szegények kormányoznak, a *saját* érdeküknek megfelelően. Tehát Arisztotelész érvelése az, hogy mikor a szegények kormányoznak (önkormányoznak), azt a saját hasznukra tesszik; s ez épp a fordítottja annak, amit Macpherson állít. Mindenesetre, ha (minden biztosíték nélkül) feltételezünk egy „jó szándékú” zsarnokot, aki a nép érdekében kormányoz, még nem demokráciát körvonalaztunk, hanem egyfajta demofiliát; a demofília pedig nem kormányzati rendszer.

Hát akkor? Hogyhogy egy nem létező alternatívában hittek, és ezt támogatták körömszakadtáig majdnem háromnegyed évszázadon át? Miután elfogytak az érvek, még marad egy mindent megmentő formula, hogy „definíció kérdése”. Ezen az alapon a szovjet rendszer a demokrácia szovjet definíciója szerint demokrácia (volt), s a nyugati demokráciák a demokrácia nyugati definíciójának értelmében azok. Ilyenformán mindent megmentettünk és mindenki elégedett lehet. Kivéve engem.

### 13.3. A SZAVAK HATALMA

Karl Popper azt mondta: „nem kell a szavakon és olyan álproblémákon vitatkozni, mint az, hogy mi a demokrácia szó igaz vagy esszenciális jelentése. *Bármilyen nekünk tetsző nevet választhatunk...* [mivel] ez a vita nem a szavakról

szól.”<sup>104</sup> Nyilvánvaló, hogy a vita nem a szavakról szól, de *szavak révén* zajlik. A szó szemüveg, s részben szem is ahhoz, amit gondolunk. Popper – és vele sok más szerző – rossz, sőt nagyon rossz tanácsot ad, amikor azt mondja, hogy bármilyen nekünk tetsző nevet választhatunk. Könyörgök, ez nem így van. S az sem igaz, hogy álprobléma volna a demokrácia szó – vagy ehhez hasonlók – „igaz vagy esszenciális jelentését” kutatni. Ez mindig attól függ, mit értünk igaz vagy esszenciális jelentésen.

Ha az „igaz” szót logikai értelmében vesszük, akkor nyilvánvaló, hogy egy szónak nincs és nem is lehet „logikailag igaz” jelentése. Ha az „esszenciális” szót ontológiai értelemben vesszük, valamilyen esszencialista metafizikára utalva, akkor én is elhatárolódom. Teljességgel megengedett viszont, sőt szükséges is, hogy a szavak igazi vagy valódi jelentését kutassuk, ha ezen azt értjük, hogy a szavak jelentése nem önkényes, és hogy azt nem az egyes „stipulálók” akarata szabja meg (ahogy a nyelv konvencionalista elmélete állítja).

A nyelv s a nyelvet alkotó szavak jelentik ugyanis, mint Mill mondja (1898, 448) a történelem emlékeztet, azaz a nyelv „a felhalmozott tapasztalatgyűjtemény letéteményese, amelyhez minden kor hozzáadta a maga adalékát”. Ez különösen igaz a politika szókincsére. A politika valóban jegyzi a történelmet; ez teszi a politikaelmélet alapvető fogalmait jelölő szavakat *tapasztalatok indikátorai*vá. Amikor a jelentésváltozataikat rekonstruáljuk és meghatározzuk a központi (és/vagy lényegi) jelentésüket, azt nem szórakozásból tesszük, hanem a *történelmi tanulság* világossá tétele érdekében. A fogalmak a maguk módján szintén a próba és tévedés módszerével formálódnak: magukba szívják a sikereket (azokat a jelentéseket, amelyek telibe találták a problémákat) és kivetik a vereségeket (azokat a jelentéseket, amelyek elhibázták őket). Szó sincs róla, hogy egy szép napon összeült volna száz döntnök, s tetszésük szerint eldöntötték, hogy mit jelentsenek a demokrácia, a szabadság, az erőszak stb. szavak. Ha a „demokrácia” szó ma már nem azt jelenti, amit a görögök számára jelentett, az többek közt azért van, mert demokráciájuk megbukott. Ha a (politikai) szabadság nem „önmegvalósítást” jelent, mint egyes konvencionalisták állítják, az bizony azért van, mert évezredek tapasztalatai tanították meg, hogy az önmegvalósítás nem véd meg minket a kardtól és a hóhértól. Ha az erőszak nem „strukturális erőszakot” jelent, mint más konvencionalisták eldöntötték, hanem az erő „fájdalmat” (akár halált is) okozó használatát, az azért van, mert a történelem teli van véres eseményekkel, s ezt akarjuk észben tartani és elkerülni.

Tehát a nyelv először is tapasztalatok tárháza. Másodszor, a nyelvi univerzum „rendszer”, amelyet ennek megfelelően rendszerjegyek jellemeznek. Ezért aki önkényesen tönkretesz egy szót, visszahatásként tönkreteszi a környező szavakat is, s így tovább, rombolásról rombolásra, egészen Bábelig.<sup>105</sup>

104. Idézi Cranston 1954, 117. Popperre fontossága miatt utalok; de ez a passzusa valóban nem szerencsés.

105. A nyelvek rendszerjegyeiről és ennek következményeiről lásd Sartori 1984.



Olyan bonyolult témákba kezdtem azonban, amelyek végül elvonnák figyelmünket arról, ami lényeges és egyszerű. Elég itt az a tanács, hogy ne fogadjunk el *misztifikáló* kifejezéseket, olyan kifejezéseket, amelyeket a hallgató félreért, amelyek nem létező vagy a valóságban létezőtől teljesen eltérő dolgokat akarnak megértetni, elhíttetni, láttatni.

Békében a politika – legalábbis az ideologikus politika – „szóháború”. És a szavak háborújának az a technikája, hogy magunkra vonatkoztatva pozitív érzelmi töltésű szavakat használunk, az ellenfélre vonatkoztatva pedig negatív érzelmi töltésű szavakat. Amikor a „demokrácia” nemes szóvá válik, rögtön megkettőződik: egyik oldalon lesz az igazi demokrácia, a haladó demokrácia, a másik oldalon a kapitalista demokrácia. A lényeg az, hogy ha az *animal loquax* számára egy demokráciáról azt *mondják*, hogy haladó, akkor az *haladó*. Ha elfogadjuk ezt a terminológiát, már sugalljuk is, hogy a dolgok így állnak. A „burzsoá”, „kapitalista” és „reakciós” demokrácia mint pejoratív kifejezés jobban ránehezedett korunkra, mint Marx összes művei, s persze nagyobb súllyal, mint a cáfolatukra írt összes kötet. A szavak háborúja „nemes” és „nemtelen” nevek közti háború, és úgy működik, hogy a bizonyítás – ha volt egyáltalán – elszáll, a csúfnév megmarad. A szavaknak tehát „súlyuk van”, és a szavak hatalma önmagában óriási. Birtokba venni egy szót annyi, mint birtokba venni az általa jelölt valóságelemet. De hogyan vesszük birtokba a szavakat, s hogyan szabjuk meg, mit jelölnek? Ez attól függ, hogyan definiáljuk őket. S ezzel visszajutottunk a fenti mondáshoz: minden definíció kérdése.

#### 13.4. DEMOKRÁCIA ÉS DEFINÍCIÓK

Hadd emlékeztessünk arra, hogy a demokráciaelmélet előíró és leíró definíciók együttesén alapul. Amikor az e könyvben követett eljárásunk szerint összemérjük egy demokrácia leírását és előíró definícióját, e kettőnek bizonyos mértékig egybe kell esnie. Ha összevetésük kevés egyezést vagy átjárást mutat, az adott rendszer kevésbé vagy nem megfelelően demokratikus. Ha viszont elegendő hasonlóságot találunk az eszmény és a valóság, az előírások és a tények közt, akkor elmondhatjuk: demokráciára bukkantunk. A demokráciákat tehát az elméletük és a gyakorlatuk összevetésével nyilvánítjuk demokráciáknak, attól függően, hogy a tények mennyire felelnek meg az eszménynek. A kommunista rendszerek demokráciára való igényét nem mérik, illetve nem mérték össze semmivel. Ebben az esetben *csak előírásokkal* találkozunk, (a valóságnak megfelelő) leírásokkal soha. Ebből az következik, hogy a kommunista doktrína soha nem volt verifikálható vagy falszifikálható. Még azt sem bizonyították be, hogy a szovjet típusú rendszerek a saját demokráciakritériumaik szerint demokráciák lettek volna: *ilyen kritériumok nincsenek* (szertefoszlának, amint megvizsgáljuk őket). A kommunista doktrína tisztán és egyszerűen

abban merül ki, hogy az eszményeket mint tényeket, a nem létezőket mint létezőket mutatja (csalárd módon) be.

Ha minden „definíció kérdése”, nézzük meg közelebbről azokat a fránya definíciókat. Tegyük fel, hogy én úgy definiálom a demokráciát, mint olyan politikai rendszert, amelyben a népnek szó nélkül meg kell tennie mindent, amit felülről parancsolnak neki. Jó ez így? A kovencionalista számára, aki a „definíció szabadságát” követeli, jónak kell lennie. Az értelmes emberek azonban szerencsére azt fogják mondani, hogy ez nem elfogadható definíciója a demokráciának. Akkor viszont nem igaz, hogy minden definíció kérdése. Mégpedig azért nem, mert a szavaknak van szabatos és nem szabatos, pontos és nem pontos, elfogadható és elfogadhatatlan jelentésük. A kormányzók választása, választási alternatívák létezése, a disszenzus kifejezhetősége – ezek alkotják a demokrácia szó minimális denotációját. Ha pedig ezek a karakterjegyek hiányoznak, akkor nincs már szó sem a *démoszról*, sem a *démosz krátoszáról*.

A definíciók nem csinálhatnak az emberből macskát: köti őket a definiálandó kifejezések „szemantikai toleranciája”. Tehát *sok* függ a definícióktól; de ha a *minden* szót kívánjuk használni, megfordul a gondolatmenet: minden a *nem* definiálástól függ.

### 13.5. AZ IDEOLÓGIA NYOMORÚSÁGA

Korunk leggyakrabban használt szava a „válság”. Tele vagyunk válsággal, s válságban vagyunk mindenütt. Demográfiai válság, ökológiai válság, az erőforrások válsága és így tovább: nagyon hosszú a lista. Mind elkerülhetetlen lenne? Mind végzetes? Nem szégyellem bevallani, hogy én nem hiszek a történelmi determinizmusban, az „objektív okok” által mozgatott történelemben, amely elkerülhetetlen kimenetek felé vezet. Az úgynevezett objektív okokban mindig van egy szubjektív összetevő; és az ember (Schellinggel szölvé) olyan lény, akinek hatalmában áll determinálni a determinációkat. Természetesen vannak objektív okok; de hogy megértsük, hogy melyek ezek és mennyire objektívek, előbb a „szubjektív okokkal” kell számot vetni. A tenger olyan, amilyen; de ha azért szenvedünk hajótörést, mert a kapitány hibázik, vagy mert nem nézzük az iránytűt, akkor nem a tenger a hibás. S hogy rögtön a lényegre térjünk, azt mondom, hogy együttélésünk válsága *in primis* eszmék válsága, eszmények válsága és az etika válsága.

A demokrácia bizonyos „ideokrácia” eredménye. Egyetlen történelmi kísérlet sem függ ilyen határozottan és veszedelmesen az eszmék erejétől, s következőképp attól a képességünktől, hogy gondolatilag uraljuk a világot. Az eszmék azonban több mint egy évszázada gyanús hírbe keveredtek, s fokozatosan egyre kevesebb szó esett ideákról, ám egyre több „ideológiákról”. Végül pedig minden ideológia lett. Az ideológia úgy furakodott be mindenhová, mint egy százkarú polip. Az „ideológia” hétköznapi, ártatlan szóhasználatban



sokjelentésű terminus; a marxista használatban azonban *szitokszó*vá vált. S mivel egy sokjelentésű szó nem jelent semmit (minthogy mindent a meghatározatlanság ködébe burkol), a másik, marxista konnotációja lett az ideológia erős jelentése.<sup>106</sup>

Marxnál és Engelsnél az ideológia „hamis tudat”, vagyis torz gondolkodás. Szerintük az egész gondolkodásunk az uralkodó osztály anyagi érdekeit leplezi. Az ideologikus gondolkodás elleni támadás lényegében két tézist tartalmaz: először, hogy az eszméink „osztály jellegűek”, vagyis az osztály-hovatarozásunk kondicionálja és determinálja őket; másodsor, hogy ebből adódóan „hamisak” is, hamis képzetek. Világos, hogy ez a hamisság nem hazugság: nem tudatos. Ez teszi kiküszöbölhetetlenné, hisz épp azért nem kerülhetjük el, mert nem vesszük észre.

Ennek a támadásnak az a gyenge pontja, hogy visszaüt a támadóra is. Hogyan kerül el Marx és Engels, hogy ne legyen éppolyan hamis tudata, mint amelyet másoknak tulajdonít? Azzal az állítással, hogy míg a burzsoázia osztály, a proletariátus (dialektikusan) nemosztály-osztály. Marx és Engels szerint az osztályjelleg mint diszkvalifikáció csak a burzsoákra és a burzsoá ideológiára vonatkozik; a proletariátus ez alól fel van mentve. Mannheim – akinek a kérdés legintelligensebb felülvizsgálatát és átgondolását köszönhetjük – észreveszi, hogy ez tarthatatlan, hogy ez a felmentés nem állja meg a helyét. Ha a gondolkodást az osztályhelyzet determinálja, akkor elkerülhetetlen az a konklúzió, hogy a proletár gondolkodás is ideologikus, tehát ugyanolyan hamis, mint a burzsoá gondolkodás. Hogyan mondhatna Marx igazat, mikor azt állítja, hogy az egész gondolkodásunk hamis? Ha igaz, amit állít, akkor ez az állítása maga is hamis.

Mannheim két korrekciót javasol. Először is, feloldja az osztálykötött gondolkodás tézisé, s átalakítja a gondolkodás „egzisztenciális kondicionáltságának” tézisévé (ebből indul ki az egyébként rá hivatkozó tudásszociológia). Másodsor, megváltoztatja a kivételes főszereplőt: a nemosztály-osztály már nem a proletariátus, hanem az értelmiségi, a *sozial freischwebende Intelligenz*, amelynek pontosan az a jellemzője, hogy szabadon közlekedik az osztályok közt, azaz nincsenek osztálymeghatározottságai. Bizonyos, hogy ha a szabály alól nincs kivétel (valaki, aki igazat mond), akkor nem tudjuk kimondani a szabályt (hogy ti. mindenki hamisat mond). Bizonyos az is, hogy Mannheim kivételezett főszereplője elfogadhatóbb, mint amelyet Marx jelölt meg. Félő azonban, hogy Mannheim kivétele megszünteti a szabályt. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy minden gondolkodást ideologikussá tesz az osztályhelyzet, majd kivonjuk e szabály hatásköréből azokat, akiknek a gondolkodás a mestersé-

106. Az *Elementi di Teoria Politica* című könyvem ideológiáról szóló fejezetében előzetes különbséget teszek a *tudásban* levő ideológia és a *cselekvésben* levő ideológia közt. „Az első esetben a probléma az igazság (vagy sem); a második esetben a hatékonyság (vagy sem)” (1990, 83). Itt csak az ideológia-igazság viszonyról foglalkozom. Az ideológia-cselekvés viszonyáról és a téma egyéb aspektusairól lásd a Függelék II. részét.

gük, olyan kivételt rögzítettünk, amely úgyszólván nagyobb kiterjedésű, mint a szabály. Azok gondolkodnak rosszul (ideologikusan), akik nem gondolkodnak (a nem értelmiségiek), akik viszont gondolkodnak, jól (nem ideologikusan) gondolkodnak. Rendben van; de ilyenformán a probléma megszűnik létezni.<sup>107</sup>

Minden ellenvetés ellenére<sup>108</sup> mégis tény, hogy korunkat alaposan megferőzte az „ideológia gyanúja”, amiért is többé nem az a kérdés, hogy egy adott tézis vajon érvényes vagy igaz-e. A kérdés az lett, hogy miért így szól. *Kit szól?* Milyen érdek áll mögötte? Ezen az úton, jegyzi meg Hayek, egyszerre jutunk egy szuperracionalizmushoz és egy radikális irracionalizmushoz. Az előbbi értelmében egy nem kondicionált tudás birtokában levő privilegizált szuperészt posztulálunk, amely kivétel mások tudásának kondicionált viszonylagosságára alól. Az utóbbi értelmében: „ha az igazságot már nem megfigyelés, okoskodás és vita tárja fel, hanem okkult okok, amelyek a gondolkodó számára ismeretlen módon szabták meg a maguk következményeit, s ha egy kijelentés igaz vagy hamis voltát már nem logikus érvelés és empirikus verifikáció dönti el, hanem a kijelentést tevő személy társadalmi pozíciójának vizsgálata, akkor az eredmény az ész száműzetése lesz” (Hayek 1952, 90). Ez az út – jegyzi meg Merton (1980) – egyrészt „felerősödött dogmatizmushoz”, másrészt pedig „intellektuális nihilizmushoz” vezet.

Igen; s ezzel olyan boszorkányüldözést indítunk el, ahol üldözők és üldözöttek egyaránt boszorkányok. Ha az én véleményem ideológia, akkor a vita-partneremé is ideológia. Ha nekem csak két szemem van, nem lehet, hogy neki három legyen. Hamis az én tudatom, hamis az ő tudata is. Ilyenformán nemcsak hogy időt és energiát pazarlunk, de tudásunk is egyre kevesebb lesz. Ennél rosszabb már nem is lehetne: csak azt érzük el, hogy bármely tárgyat tárgyalás nélkül vád alá helyezhetünk. Ez a kultúra alja számára persze parádicsom, a valódi kultúra számára viszont katasztrófa.

Lássuk világosan: az eszme nem lehet bármi, ami csak eszünkbe jut. Efféle eszmécskékből valóban nincs hiány. A fogalom komoly és fontos jelentése szerint az eszmék az ész késztermékei, az érvelő gondolkodás gyümölcsei. Ezért az eszmék válsága a megértés válsága, a tudás válsága, s ezzel együtt a tenni tudás válsága is. Míg boszorkányokra vadászunk (azaz teljesen haszontalan keresztes háborút folytatunk), a valóságos világ igazi és nagy problémái csak sodródhatnak az árral, rosszul érteve, s még rosszabbul kezelve. Az eszmék válságának másik oldala az ostobaság diadala.

107. Mannheim e tézise az *Ideológia és utópiában* (Mannheim 1996) szerepel, melynek első kiadása 1929-ben jelent meg. A *Tanulmányok a kultúra szociológiájáról* című kötetben összegyűjtött, 1930–1935 közt született írásaiban Mannheim visszakozik, mert egyre jobban távolodik a marxizmustól.

108. Az egész kérdés mélyebb elemzését (benne a tudásszociológia újraértelmezését) lásd Sartori 1979, 102–118.



## 13.6. AZ ETIKA VÉGE?

A mi válságunk nemcsak eszmék válsága, hanem, mint mondtam, „eszmények válsága” is. Még ha elismerjük is, hogy az eszmények eszmékből származnak vagy eszmékhez kötődnek, az eszményeknek akkor is megvan a maguk élete és halála. S az eszmények kimerülésének, illetve újjászületésének ideje hosszú. Az eszmények értékek, értékhittek. Ezért az eszmények válsága, végső elemzésben, morális válság.

Az emberrel mint morális lénnel foglalkozó utolsó nagy (nyugati) filozófia Kant etikája volt. Kant után az etika eredeti természete megváltozik, s ezzel párhuzamosan erejéből is veszít. Talán, mert az etika szilárdabb, ha a válás támogatja (bár ez nem igaz a konfucianus etika esetében); s biztosan azért is, mert a „haladás”, amelyre két évszázada megszállottan törekszünk, mind kevésbé a „világosság” növelése. Egyre inkább anyagi előrehaladásként fogtuk fel, s bármi is az oka, tény, hogy a nyugati ember egyre inkább gazdasági lényvé vált. A XVII. századi angol dicsőséges forradalom, a philadelphiai konvenció, a francia forradalom főszereplői nem úgy fogták fel a politikát, mint annak problémáját, hogy „ki mit hogyan szerez meg”. De mikor Lasswell így fogalmazott,<sup>109</sup> senki sem botránkozott meg; nyilvánvalónak tűnt, hogy a politika megszerzés, megfogás, üstökön ragadás. És amikor az ötvenes évek végén Raymond Aron az „ideológiák végét” kezdte hirdetni, prófeciáját tisztán gazdasági alapon racionalizálta.

„Egy növekedésre orientált gazdaságban – írta Aron – az elosztás problémája egész másként jelenik meg, mint a múltban. Az összes javak mennyisége évszázadok során nagyjából állandó volt... Ha valakinek túl sok volt belőle, az azt jelentette, hogy valamit elvettek valaki mástól. Amikor azonban az egész közösség gazdagsága évről évre nő valahány százalékkal, a növekedés üteme a nem privilegizáltak számára is fontosabb lesz, mint az újraelosztás” (1960, 12). Az érvelés tehát az, hogy ha adva van egy torta, a gazdaság azzal foglalkozik, hogy megnövelje, a politika pedig azzal, hogyan osszák fel. Ha a torta és a szájak aránya állandó marad, akkor politikai konfliktus kezdődik a jóllakottak és az éhesek közt. Ha ellenben a torta terebélyesedhet és sokszorozódhat, akkor növelésének gazdasági imperatívusza fontosabb lesz, mint az a politikai konfliktus, hogy ki mennyit szerez meg. Ezért a politika és különösen az ideologikus politika másodlagos szerepre van ítélve. Hosszú távon ugyanis mindenki meg fogja érteni, hogy a megoldás nem az osztályharc, nem mástól elvenni, amit magamnak szerzek, hanem egy akkora a torta, amelyből mindenkinek elég jut. Rögtön felvetődik azonban a kérdés, hogy nőhet-e torta a végtelenségig, és nagyobb sebességgel, mint amennyivel a jólakatatandó szájak száma nő. Továbbá, az ember valóban csak egy gazdasági lény lenne, akit jól kell lakatni?

109. *Politics: Who Gets What, When, How* – ez Lasswell 1936-ban megjelent könyvének címe.

Ha így lenne – amit a magam részéről erősen kétlek –, akkor esztelenség az egész versenyfutás, s biztos a végső vereség. A Föld korlátozott erőforrásai végén jár. Bárhogy is bővítsé és pótolja őket a technológia, előbb-utóbb kimerítjük őket. Ha nem tartjuk kézben (és észben) a versenyfutást, a jólétnek az a foka, amelyet sikerül előállítani, rövid ideig fog tartani. Meg aztán a jólét sem mindenestül „jó”. A *labor* (a szó eredeti értelmében, vagyis mint fáradság, erőfeszítés, büntetés) gondja nélküli társadalom valószínűleg nem lesz már az osztályharc „forradalmi” társadalma. Szélesebben válik – a jólétet adottságként, ajándékba kapó új generációkkal – ürességtől és unalomtól szenvedő, tehát elégedetlen, boldogtalan és dühös társadalommá. Amikor a megélhetés miatti aggodalomnak vége, előkerül a „hogyan éljünk” gyötrelme. Ujból rá kell jönnünk a gazdag társadalmakban is – sőt éppen azokban – arra az igazságra, hogy a nem gazdasági bajokat nem lehet gazdasági gyógymóddal kezelni, s hogy az amorális, erkölcsét vesztett ember nem tud sem helyes életet kialakítani, sem egy jó társadalomhoz hozzájárulni.

Társadalmaink követelőzővé váltak, olyan társadalmak lettek, amelyekben mindenki jogokat kíván, ám kötelességek nélkül. A jogok és kötelességek kalculus persze bonyolult. Elképzelhetünk kötelességek nélküli jogokat, jogok nélküli kötelességeket, illetve jogok és kötelességek közti különféle arányokat és megoszlást. De az a társadalom, amelyben mindenki magának követeli a jogokat, s másoknak a kötelességeket, hosszú távon aligha képes fennmaradni. S akkor még nem is számoltunk azzal, hogy megnőnek a „kötelező juttatások”, amelyek sokba kerülnek, s amelyek társadalmi terhekké válnak (lásd a Függelék IX. pontját). Eljön az idő, amikor a jogok kórusa parazita, veszteséges társadalmat produkál. S főként: az a társadalom nem lehet jó társadalom, amelynek szövetét csak „érdekselekvések” alkotják, s amelyet csupa utilitárius lény, racionálisan számító egoizmus irányít. Attól tartok, nem a morális emberről szól a történet, akit egy immorális társadalom elé koncként vetettek: az immorális társadalom ma az utilitárius ember tükörképe.

### 13.7. AZ INTELLEKTUELEK ÉS AZ ÚJDONSÁGHAJHÁSZÁS

Minden generáció új, eredeti akar lenni: szüksége van rá, hogy gyorsnak és könnyednek érezze magát, mondania kell valamit, amit még senki sem mondott, s cáfolnia kell, amit már mondtak. Ha nem így volna, nem lenne célja az életünknek, nem lenne dinamikája a történelemnek. Csakhogy nem könnyű eredetinek lenni: ami könnyű, az a tudatlanság. Aki nem tud semmit, akár minden reggel új – mármint neki új – ötlettel ébredhet. A hatvanas években olyan generáció jelent meg a színen, amelynek meggyőződése szerint nem volt fény a világon, amíg ők, az akkori huszonévesek világosságot nem gyűjtöttek; aki pedig természetes adottságainál fogva is kiváló volt köztük, esetleg az esernyőt is felfedezte. Ám az ernyő többnyire nem nyílt ki, az új találmány



rossz volt (vagy Arisztotelész jobban megmondta és elmagyarázta). Aztán sokan a szélsőségekben keresték az eredetiséget. A szélsőségesség viszont – jegyzi meg nagyon éleselméjűen Ortega y Gasset – az eredetiség tagadása.

A szélsőséges gondolkodó „született hamisító”, aki az újítást a túlzással helyettesíti. A túlzás „az alkotás ellentéte, a tehetetlenség definíciója. A mértéktelenek mindig koruk tehetetlenjei. Az alkotó ember... ismeri az igazság korlátait, és mert mindig az élők mellett áll, kész abban a pillanatban feladni, amikor nem igazsággá kezd válni” (Ortega y Gasset 1932, 742). A szélsőséges gondolkodó viszont úgy boldogul, hogy másoktól lop eszméket, s kicsavarásukat újításnak tünteti fel. Valójában eredetisége mindössze zaj, decibel, szóinfúzió és az igazság olyan mértékű eltúlzása, hogy nem igazsággá lesz.

A ma „intelligenciának”<sup>110</sup> nevezett réteghez tartozók személyiségének első teljes képét Benda rajzolta meg, 1927-ben megjelent *Az írástudók árulása* című könyvében. Benda itt szembeállítja a laikusokat, „akiknek egész tevékenysége anyagi érdekek követéséből áll”, az írástudókkal, „akik lényegileg nem praktikus célokat követnek”. Az írástudóktól évezredek során át teljesen idegen volt minden „politikai szenvedély”, sőt szemben álltak vele, „moralistaként”, fentről tekintve le rá. Igaz, az írástudók „nem akadályozták meg a világiakat abban, hogy gyűlölködések és öldökléseik zajával töltsék meg az egész történelmet”; mindazonáltal „hála az írástudóknak, az emberiség kétezzer évig a rosszat cselekedte ugyan, de a jót méltányolta”. A XIX. század végén azonban „főbenjáró változás következik be: az írástudó kezd a politikai szenvedélyeknek alájátszani... az írástudók a politikai szenvedélyeket immár a szenvedély minden vonásával érzik, ilyen jellemvonásnak tekintve a cselekvésre való hajlamot, a rögtönös eredmények kívánságát, a célt, mint egyetlen gondot, az érvelés megvetését, a gyűlöletet, rögeszmét” (1945, 110–114). Persze a Benda által ábrázolt kép csak az „áruló” írástudókra vonatkozott, nem minden értelmiségire. A régimódi írástudó azonban azóta kisebbségbe került.

Korunk intellektueljei saját szellemi eredetüket a felvilágosodásban látják. Nekem azonban pontosabbnak tűnik, ha a mai aktivista értelmiséget a romantika egyik következményének tekintjük. A felvilágosodás filozófusai Descartes világos és határozott ideáinak voltak örökösei; s épp ezért küldetésük az volt, hogy a tudás terjesztésével felvilágosítsanak. Ez egész más, mint a hegelianus baloldalon megszilárduló „mozgalmisság”, amely a romantikus historicizmusra hivatkozik, s amely a „historicistának lenni minden áron” programja mögött sorakozott föl. Ez azt jelentette, hogy mindig előre kell látni, sőt egyenesen le kell győzni a történelmet, azzal, hogy elébe megyünk és irányítjuk. Aktivizmusuk azonban nem cselekvésekben nyilvánult meg, hanem szavakban, verbális túlzásokban. Azóta is – ritka megszakításokkal – mindig voltak körülöttünk nagyotmondók, akik keresték a túlzásokat. Végül korunk légkörét tel-

110. A kifejezés lengyel, illetve orosz eredetű. Lásd Pellicani 1975; valamint Huszar (1960) és Gella (1976) szöveggyűjteményét.

jesen áthatotta a *hübrisz*, a túlzás, a mértéktelenség dicsőítése, amit azért dicsőítenek, mert az arányost megvetik, mert a mértéktartás nem hírértékű, nem hoz sikert, nem csinál történelmet.

Az új jelenségekhez új név kell, hogy azonosíthassuk őket. Nekem nagyon tetszik (s ez az én javaslatom) a *novitizmus* kifejezés, annak a megszállott törekvésnek a jelölésére, hogy mindenáron újak legyünk, kerül, amibe kerül. A novitista mindig épp előz, mindig épp meghalad valamit. Ahogy Daniel Bell írja, egyesek (sokan) közülünk mindig „túl” vannak, mindig előrenyúlunk „a moralitáson túlra” s a „kultúrán túlra” is (1976, 50).

Persze, az ember sorsa az, hogy előremenjen, nem az, hogy egy helyben maradjon, még kevésbé az, hogy visszaforduljon. De milyen vonatkoztatási ponthoz képest van „előre” és „hátra”? A történelem Sziszüphosz mítosza, minden generáció előlről kezd. Senki sem civilizáltan születik: tényleges születési bizonyítványunk dátuma e szempontból a nulladik év. Történeti korunkat mindig újra meg kell hódítanunk, saját korunk emberi érettségét mindig vissza kell szerezni: s az út mind hosszabb, egy kicsit mindig feljebb kell lépni. Olykor úgy tűnik, hogy nem bírjuk erővel, hogy a nyugati tradíció útja túl hosszú lett, s már nem tudjuk végigjárni. Olykor elfog a gyanú, hogy a történeti *habitat* civilizáltabb, mint a lakói, és hogy a civilizációk pontosan azért esnek szét, mert előbbre vannak, mint a szereplőik. A mi világunk vajon a jövővel terhes, vagy kezdünk lépést veszteni?

Az ember – ez természetébe van írva – soha nem nyugszik, nem áll meg. Attól tartok, ez még nem jelenti azt, hogy mozgásunk előrehaladás. „Az emberi állapot: nagy problémák, kis agyvelő” (Lindblom 1977, 66). Biztos vagyok benne, hogy ha előre akarunk jutni, úgy kell haladnunk, hogy emlékszünk (legalábbis a hibákra), tudunk és tanulunk. A novitizmus a tudatlanságban virágzik, megveti a próbálkozás és újrapróbálkozás keserves fáradozását, s a túlzást méltányolja. Szinte biztos recept az összeomláshoz.





FÜGGELÉK

## A JÖVŐ

*„A kommunizmusból semmi nem lepett meg  
minket annyira, mint az a mód, ahogyan tá-  
vozott a történelemből.”*

(MARTIN MALIA)



1766

1766

1766

## I. DEMOKRÁCIA, ELLENSÉG NÉLKÜL

A francia forradalom szikrája 1789-ben pattant ki. Különös egybeesés, hogy 1989-ben pattant ki az a másik szikra, amely lezárta a Párizsban pontosan kétszáz évvel azelőtt kezdődött forradalmi ciklust. A francia forradalom mint egyfajta forradalmi crescendo 1789. július 9-től 1794. július 28-ig tartott, amikor aztán Robespierre feje is a nyaktiló pengéje alá került. A kommunizmus 1989-ben bukik meg Kelet-Európában, s 1991-ben felbomlik Moszkvában is: a XVIII. században öt év forradalmi kavargás, két évszázaddal később két év gyors szétesés. A forradalmi korszak kezdetének szimbóluma a Bastille lerombolása volt: ez 1789. július 14-én történt. A forradalminak nevezett állam végének szimbóluma a berlini fal lebontása volt: ez 1989. november 9-én történt. S a kommunizmus felbomlásával előttünk áll az abszolút győztes: a liberális demokrácia.

Azért fontos hangsúlyozni, hogy a *liberális* demokrácia a győztes, mert fél évszázada mindig azt mesélték, hogy két demokrácia létezik: a formális és a valóságos, a kapitalista és a kommunista-szocialista demokrácia. Ennek a „nem létező alternatívának” (lásd 13.2–13.4.) a kezünk közt kellett szétfoszlania, hogy mindenki elismerje nemlétezését. Most viszont tisztán látszik hamisága; mindenkinek észre kell vennie. A demokrácia győzött, és az a demokrácia, amely győzött, az egyetlen „valóságos” demokrácia, amely a Földön valaha is megvalósult: a liberális demokrácia.

Az ellenség elvesztése megváltoztat minden vonatkoztatási pontot. Az ellenség nélküli demokráciának már nincsenek külső, önmagán kívüli problémái. Paradox módon – vagy talán mégsem? – az ellenség elvesztése a belső problémák Pandora-szelencéjét nyitotta ki. Egyrészt mind nehezebbé válik elutasítani a demokráciát; másrészt ehhez kapcsolódóan egyre nehezebbé válhat irányítani. De erről majd később. Először azt kell alaposan megértenünk, hogy miben s mennyire győztünk; és óvakodnunk kell a túlzott, elhamarkodott diadalujjongástól is.



Sokféle győzelem van (köztük pirruszi győzelem is), s ha megverjük az ellenséget, azzal még nem foglaltuk el a helyét. A demokrácia győzelme ma *in primis* egy legitimitáselv győzelme. Hosszú távon döntő győzelem; rövid távon azonban csak előzetes győzelem. S ha különbséget teszünk a demokrácia megteremtése és konszolidálódása közt, mint nagyon helyesen Morlino (1980, különösen a 4. fej.) is teszi, akkor bizony hosszú az út az előbbitől az utóbbiig. Latin-Amerikában mindmáig konszolidálatlan berendezkedéseket látunk, de legalábbis majdnem mindig átmeneti konszolidálódást. Kelet-Európa még természetesen a demokrácia megteremtésének fázisánál tart. S ahol a kommunista rendszerek bukása általános kollapszussá alakult át, még nem lehet előre látni, hogy valamiféle demokrácia lesz-e az a gyógyszer, amely életben tarthatja a beteget.

A *félgyőzelem* és a *teljes győzelem* közt alapvető különbség van. Az első esetben az ellenség vereséget szenved és kész; a második esetben a vesztes átveszi a győztes rendszerét. De még ha teljes is a győzelem, vagyis ha létrejönnek vagy visszaállnak a demokráciák, akkor is idő kell a konszolidációhoz, s kialakulhatnak instabil demokráciák is. Miután ezt előre bocsátottuk, nézzük a tényeket.

A demokrácia győzelme földrajzilag a modernizált világra korlátozódik. Soha nem állítottam, hogy a modernitás földi paradicsom volna, amit a Nyugatnak ajánlania kell és rá kell kényszerítenie a világ többi részére. A modernizáció egyetlen biztos fölénye a technológiai fölény. Ez a fölény azonban önmagában is elegendő ahhoz, hogy a modernizációt megállíthatatlan folyamatá, csaknem elkerülhetetlen végzetté tegye. A *modern technika*, azaz a modernitás technológiai összetevője előbb vagy utóbb, ide jobban, oda kevésbé, de mindenhová eljut majd. Ha tehát a demokrácia és a modernizáció kéz a kézben jár – ha valahová elérkezik az egyik, a másik is előbb vagy utóbb beköszönt –, akkor ésszerű előrejelzés, hogy a demokrácia területe a modernizáció területével összhangban terjeszkedik majd.

A kilencvenes évek elején a demokrácia győzelme nagyjából Afrika határáig terjed,<sup>111</sup> kívül esik rajta az ázsiai kontinens nagy része (Kína ugyanis óriási), s elutasításba ütközik az iszlám államokban is, amelyekben a politika és a vallás, a spirituális és a világi hatalom azonos.<sup>112</sup> A demokrácia térbeli győzel-

111. Igaz, hogy a diktatúrák Afrikában is ingadoznak. Mivel már nem játszhatnak a szuperhatalmak rivalizálására, gazdasági támogatást keresnek, némiképp kétes hitelű demokráciát látva vagy ígérve.

112. Van kb. 20 muzulmán ország, de a második világháború óta csak a húszas években Atatürk által *manu militari* laicizált Törökország lett demokrácia (az is megszakításokkal s fel-felbukkanó vallási nehézségekkel). Muzulmán, de nem „fundamentalista” ország a demokráciakísérletek és visszavonásaik közt ingázó Pakisztán és Banglades, valamint az autoritárius Indonézia. Az iszlám fanatizmus valójában az ajatollahok Iránjából sugárzik szét, s főleg a mediterrán övezet arab országai-ban (Szudánban, de mint újabban láttuk, Algériában is) és a palesztinok közt talált követőkre. Érdemes aláhúzni, hogy a politika vallási fanatizálása a Koránra épülő iszlám területeire korlátozódik. A hinduizmus egyfajta politeizmus; a konfúciánus hagyomány pedig kvázi isten nélküli.

me ugyan még nagyon messze van attól, hogy globális legyen; de ha a demokrácia mint politikai forma földrajzilag kiterjed a Föld nagyobb és fontosabb felére, az, mint mondtam, a demokrácia mint *legitimításe*lv győzelme. Ezen a fronton csak az iszlám, illetve azok a társadalmak állnak ellen, amelyekben még változatlan a tradicionalizmus. De az egész modernitás által „felébresztett” és megérintett világban egyre inkább igaz az, hogy az egyetlen legitim hatalom – az egyetlen hatalom, amelynek szabad engedelmességgel tartozunk – a nép által beiktatott, választott hatalom.

A hatalom demokratikus legitimációjának a múltban három ellensége volt: egy eszkatológiai (a kommunizmus mint a célok birodalma); az isteni jog, vagy legalábbis a tradicionális örökletes hatalom; s a pusztaság és egyszerű erő, azaz a katonai rezsimek. E három ellenség közül csak a kommunizmus volt modern, bár csak abban az értelemben, hogy átugrotta a jelent és vonzó jövőként kínálkozott. A második, a teokratikus, szakrális, tradíció szerint öröklött és legitimált hatalom egzisztál és rezisztál, de arra nincs ereje, hogy *extra moenia* terjeszkedjen. Ami a fegyver hatalmát illeti, annak ereje ma is erő, de immár „küldetés” nélküli csupasz erő, amelyet csak szükségszerűségével igazolnak. Továbbra is léteznek katonai rendszerek, diktatúrák, és mindig is előke-rülnek majd: de mint orvoslás, mint szükséges rossz. Tehát a demokrácia már nem kerül szembe hasonlóan vonzó ellenlegitimítással. A fentről jövő legitimítás többé nem legitimál. Nem mintha mindenki meg volna róla győződve, hogy csak a demokrácia működőképes. Ma azonban az az elterjedt meggyő-ződés, hogy egy politikai rendszer nem maradhat fenn, csak ha valós népi le-gitimáció támogatja.

\* \* \*

Kifelejtettem volna a nacionalizmust? Nem, épp most akarok rátérni. Az egyetlen „imperialista” nacionalizmus vallási alapú: az iszlám, különösen pe-dig a iszlám fundamentalizmus tartozik ide.<sup>113</sup> A kommunista imperializmus halott. Az a nacionalizmustípus pedig, amely mostanában gomba módra sza-porodik s újból kiéleződik, helyi jellegű nacionalizmus, s éppenséggel szétda-rabolásra, széttagolásra törekszik. Ezek nem hódító nacionalizmusok; a „kis hazák” visszaszerzésére irányulnak, korábbi nemzeti identitásokhoz kívánnak visszatérni. Hogy aztán a kis hazák efféle exhumálása össze-e, az gyakran kétséges. A szovjet birodalom (és környéke) feldarabolásában nemcsak a sok-féle „nemzet” – kulturális és nyelvi identitás – játszik szerepet, hanem egy „új osztály” helyezkedése, vagyis a hatalomért való marakodás is. Aki a soknem-zetiségű nagy államban senki vagy mondjuk főhadnagy volt, most generális lehet egy egységes nemzetállamban, ha létrehozza magának. Aki mint kom-

113. Azt mondanám, hogy terjeszkedő erő nélküli imperializmusról van szó, legalábbis abban az érte-lemben, hogy minél ortodoxabb az iszlám fundamentalizmus, annál inkább mozgósító ereje van; az ortodoxiája azonban gazdasági stagnáláshoz vezet. A Korán törvénye szerint a kamat uzsora; ez már önmagában kizárja a modern banki és pénzügyi rendszert.



munista elveszteni állását, megmenti azzal, hogy átvedlik nacionalistává, irredentává. Az atavizmusok váratlan felélése az esetek több mint felében gyanús, legalábbis abban az értelemben, hogy ezek a problémák rendeződhettek volna a régi konföderális struktúrákon belül (ami nem tévesztendő össze a föderális struktúrákkal). Majd meglátjuk, hogy a múlt romjaiból előbukkanó mikroegységek vajon működőképesek és ésszerűek, esetleg azokká válnak-e.

Pillanatnyilag csak azt kell leszögeznünk, hogy a XX. század végének nacionalizmusa nem mint alternatív legitimitás, mint antidemokratikus ellenlegitimitás jelenik meg. Biztosan hallani fogjuk jobbról is, balról is a kiabálást, hogy a „nemzet” és függetlensége, védelme mindennél előbbre való, elsődleges imperatívusz. De a nacionalista jellegű mozgalmaknak, miután a rendkívüli állapot megszűnik, mindenképpen valamilyen demokratikus támasztékot kell keresniük. Hadd ismételjem meg: a mai nacionalizmus nem úgy jelenik meg, mint a demokratikus legitimitást helyettesítő legitimitás. Átrajzolja a határokat; de egy zsarnokságot nem legitimálhat a nemzet nevében. A hazatérés és az otthonlét nacionalizmusa is olyan állampolgárt feltételez, aki választja a *saját* kormányát.

Erre azt mondhatják, hogy a nacionalizmus nem csupán kulturális és nyelvi identitás, hanem rasszizmus, vagyis „vérségi kötelék”, genetikai azonosság is. Ha ez így van, így is kell nevezni. A nemzet nem rassz. A világ tele van etnikumokkal; s nagyon is előfordulhat például, hogy az afrikai országok etnikai vagy akár törzsi átstrukturálódás felé indulnak el. Az elkövetkező időkben azonban a faji problémát egész biztosan nem az új, egységes etnikumú és etnikai alapú államok fogják felvetni; hanem a létező nemzetállamokon belüli faji megkülönböztetés. Ez olyan probléma, amelyet semmiképp sem szabad alábecsülni; ám ez nem változtatja meg a legitimáció alapját. Bármilyen legyen is együttélésünk összetartó ereje – a nyelv, a szokások, a kultúra, a vallás, vagy akár az etnikum –, a modernizálódott világ többé nem hisz az autokratikus legitimitásban.

\* \* \*

Eddig a *liberális* demokrácia győzelméről beszéltem. Kiterjeszthetjük ezt az úgynevezett *kapitalista* demokráciára is? Mindig is állítottam (lásd 12.6.), hogy ez „rossz kifejezés”: zavart kelt és összekeveri a dolgokat. Zavart kelt, mert megfordítja a hierarchiát (a szűkebb) kapitalizmus és (a tágabb) piac közt; és zavart okoz, mert két különböző dologból, a politikai rendszerből és a gazdasági rendszerből egyet csinál.

Ez a megkülönböztetés bizonyos fokig alkalmazható a kommunista rendszerekre is, amelyek egyrészt politikai diktatúrák, másrészt tervgazdaságok, tehát nem piaczgazdaságok voltak. Az elején azt kérdeztem, mennyire győztünk, és milyen vonatkozásban. Hadd válaszolok most így: a demokrácia kommunista diktatúra feletti győzelme nem hozza magával automatikusan minden diktatúra végét: ez mindössze félgyőzelem. Ezzel szemben a *piac* győzelme a terv-

gazdaság felett elsöprő.<sup>114</sup> A demokrácia mint legitimitáselv győzött: ez sok, de nem minden. A piaci rendszer viszont minden téren győz: ez teljes győzelem. Azok a kommunista rendszerek, amelyek nem adják meg magukat – elsősorban Kína –, mint politikai rendszerek kommunisták maradnak; ám ők is megpróbálnak nem tervgazdasági rendszerré, vagyis piaci mechanizmusok által irányított és ösztönzött gazdasági rendszerré alakulni. Fogalmazzunk így: a kommunizmus gazdasági veresége még súlyosabb, mint a politikai veresége.

De ha gazdaságilag minden piaci rendszerré alakul, vajon nem válik-e hosszú távon ennek politikai következményeként demokráciává is? Igen is, meg – bizonyos mértékig – nem is (lásd 12.8.). Elvileg egy piacgazdaság bármilyen politikai rendszerrel összeegyeztethető, ha az a piacot szabadon hagyja: tehát a piac diktatúrában is működhet. Ezt előrebocsátva, világos, hogy az ilyen párosítást a „demokrácia mételye” egyre jobban meg fogja fertőzni: a demokrácia mint legitimitáselv győzelme sejteni engedi, hogy a piac sikere egyre inkább átalakul a demokrácia igénylésévé. Ennek nyilvánvalóan az a feltétele, hogy a piac sikeres legyen, hogy valóban jólétet produkáljon. Ilyen szempontból a kelet-ázsiai autoritárius „tigrisek” esete precedensül szolgálhat majd: Szingapúr, Tajvan és Dél-Korea látványos gazdasági felemelkedése elkerülhetetlenné teszi vagy fogja tenni demokratizálódásukat. Ez persze nem változtat azon – kitartok állításom mellett –, hogy mindig lesznek vagy lehetnek piacgazdaságok demokrácia nélkül. Azt ugyanis nem mondtam, hogy a demokrácia mindig előmozdítja és elősegíti a piac autonómiáját.

Összefoglalom. A történelem szele megfordult, s egy irányba, a demokrácia felé fűj. Ahol a politika autonóm (vallásfüggetlen), és ahová eljut a modernizáció (egyben a nyugatiasodás) szele, ott egy kormányzat csak akkor legitim, ha a kormányzottak választják, s az ő egyetértésükön alapul. A *Zeitgeist*, a korszellem szerint a demokráciának már nincs ellensége: nem áll már szemben vele alternatív legitimitás. Egy dolog azonban megnyerni a háborút, s más dolog megnyerni a békét. Lapoztunk egyet: de ettől a jövő könyve nyitottabb, mint valaha.

## II. AZ IDEOLÓGIÁK VÉGE

Az ideológiák végét hirdető prófécia a hatvanas évek elején még korai volt; mostanra azonban megérett rá az idő. A kommunizmus vége először is ideológiájának végét jelenti. A kelet-európai rendszerek s később maga a Szovjetunió is azon alapvető ok miatt hagyták magukat mintegy kiütés nélkül kiszámolni, hogy elvesztették a hitet önmagukban. A kommunizmus nagy ideológiai hatás-

114. Ahogy Salvatore Veca (1990, 126) írja, „a kritikák vagy a kétségek...” még morális és emancipatorikus nézőpontból sem „implikálják a piac: *igen vagy nem* kérdését... inkább azt érdemes vizsgálnunk, hogy mennyire, milyen kötöttségekkel, milyen integrációval kell piac”.



fokú program (volt), a hívők erősen hittek benne. S minthogy dogmára épült, saját dogmája merevítette meg: lehetett tartós, de nem változhatott. Ugyanakkor minél tovább tartott, annál inkább látszott, hogyan mond nap mint nap csődöt „kognitív csalhatatlansága”. Késve, csak *ex post* jöttünk rá, hogy a kommunista rendszerek mindössze álhívőkkel benépesített katedrálisok voltak, hatalmas üres homlokzatok. A vég kezdetét egy semmiség indította el, egy banánhéj, amelyen elcsúsztak: a keletnémetek rájöttek, hogy meg lehet kerülni a berlini falat, s Budapesten át Ausztriába szökhetnek. Pár hónap leforgása alatt a falat lebontották, a homlokzat leomlott, és 1989 végétől minden villámgyorsan elsüllyedt.

Nyilvánvaló, hogy egy ideológia vége nem jelenti végét sem *minden* ideológiának, sem az ideológiának mint olyannak. De azért a marxizmus volt századunk legnagyobb hatású ideológiája, a szuperideológia. Még ha az „ideológia” *passe-partout* kifejezéssé, azaz mindenre ráhúzható és semmit nem jelentő szóvá vált is (lásd 13.5.), mikor a marxizmust nevezzük ideológiának, tudjuk, miről beszélünk. Ha úgy tetszik, mondhatjuk, hogy a liberalizmus, a demokrácia, a szocializmus, a nacionalizmus és hasonlók úgyszintén ideológiák, ezek akkor sem ugyanolyan szintű és hatású ideológiák. Igen szerény konkurenseiktől eltérően a marxizmus ugyanis végérvényes ideológia: megmagyarázza a történelmet, előre látja a jövőt és tökéletes társadalmat ígér. Nem lenne könnyű feladat, hogy ugyanennyire átfogó, hasonló vonzerővel mozgósító kombinációval helyettesítsük. S ha a marxista ideológia vége nem lenne is az ideológia mint szellemi kategória (vagy pszeudokategória) vége, a *homo ideologicus* manapság akkor is eltévedt lény, elveszett lélek.

Először is világosan kell látnunk: a marxizmus mint *ideológia* vége nem a marxizmus mint *filozófia* vége. Ha Marx már nem „forradalmár filozófus”, attól még filozófus marad. Az előbbi veresége kétségkívül más dimenzióba helyezi az utóbbit; de arról tovább folyik majd a vita, hogy mi élő és mi halott Marx gondolataiból. Másodszor, azt is világosan kell látnunk, hogy az „ideológia vége” nem nyomban beálló helyzet, s nem is lehet az. Óvatosan és megfontoltan kell értelmezni ezt a kifejezést. A marxista ideológia halála történelmi folyamat, amely valószínűleg legalább egy generációnyi időt igényel.

A kelet-európai országokban a „hívő” marxista ma már ritka madár, de azért több millió érdekmарxista, „utilitárius” marxista van, akik visszasírják a múlt előnyeit, s akik befészkeltek magukat megszerzett pozíciójukba. Az eszmény kihuny, a hatalmas érdekhálózat azonban fennmaradt. És ezt hathatósan erősíti az a bukás, amely – különösen a Szovjetunióban – túl gyors és túllontúl pusztító volt. Világosan el kell különíteni továbbá a keletiek esetét, akik átérték a létező szocializmust, a „megvalósult marxizmust”, a nyugati marxista értelmiségi esetétől, aki csak a „verbális marxizmusban” jártas. Ez utóbbi válsága a távolsággal arányos: legnagyobb Európában, amely közel van a volt kommunista országokhoz, s a legkisebb vagy legalábbis jóval kisebb Észak- és Dél-Amerikában, amely messze van tőlük.

Az ideológia vége tehát nagyon eltérő sebességgel közeledik. A valóban hívő marxista már szinte teljesen kihalt azokban az országokban, amelyekben a marxizmus uralmon volt. Az ideológia vége Nyugat-Európában is viszonylag gyors lefutású; viszonylag lassú azonban a Moszkvától sok ezer kilométerre lévő országokban, ahová a marxizmus későn érkezett meg, és ahol előre láthatóan ugyanekkora késéssel fog véget érni. Ha átlagos elhalási sebességet veszünk tekintetbe, az összkép még nem véget, inkább erőtlenedést mutat. A „véget” tehát úgy kell felfognunk, mint a kilépés folyamatát a marxizmusból, amely ugyan egyirányú, de azért kanyargós és hosszú lefolyású lesz. Könnyű a marxista értelmiséginek megmondani, hogy eszme- és hitrendszere halott. Na persze; csak hogy ettől még nem került más a fejébe, és a fejeket „átrendezni” nem könnyű. A marxizmus monopolista és zárt; s a válságban lévő marxista kicsit olyan, mint a kiugrott pap.

Eddig minden megszorítás nélkül mondtam ideológiát. Most pontosítom: mivel az ideológiát mint sokértelmű terminust nem fogadom el, én eszmét mondok, amikor eszmére gondolok, eszményt amikor eszményre gondolok, s filozófiát amikor filozófiára; s ez lehetővé teszi, hogy az „ideológia” szót reziduális, specifikus jelentésben használjam, *hitekké* átalakult eszmék és eszmények rendszerét érte rajta. Ez az átalakulás azzal jár, hogy az eszméket már nem elgondolják, hanem „hiszik”; vagyis exeszmékké, üres eszmékké, megfagyott eszmékké válnak, amelyek kilépnek az elméből, szánkra jönnek, s fülünkbe másznak anélkül, hogy bárki elgondolkodna rajtuk. A hitekké átalakult eszmék végeredményben rögeszmék; s már nem a gondolkodás, hanem a hit tárgyai. Ez magyarázza meg, hogy miért az ideológiáknak (és nem az eszméknek) van mozgósító erejük. Megfordítva, ha egy etikai-politikai eszmerendszer nem tesz szert megfelelő mozgósító erőre, nem sikerül ideológiává válnia. Mint Friedrich nagyon pontosan megfogalmazta: „az ideológiák *action-related* eszmék rendszerei”, cselekvéshez kapcsolódó és cselekvésre mozgósító eszmerendszerek (1963, 89). Ugyancsak jól mondja Daniel Bell, hogy a terminus „az eszmék társadalmi mozgatókarokká válását” jelöli (1962, 400). A legtalálhatóbb meghatározás mégis Gramsci definíciója: eszerint az ideológia „vulgarizált filozófia, amely a tömegeket konkrét cselekvésre, a valóság átalakítására mozgósítja” (1975, II:10).<sup>115</sup>

Miután tisztáztuk a fogalmat, azt kell leszögeznünk, hogy egy hitrendszer nemcsak képzetekből áll, hanem egyfajta látásmódból, értelmezési módból is. Ez az ideológia mint *Gestalt*, mint *forma mentis*, mint a valóságot elrendező és megismerő struktúra. Ebből az következik, hogy a marxista ideológia eltűn-

115. Mint látszik, a fenti meghatározások az ideológia és a cselekvés kapcsolata körül forognak, s feltételezik a tömegek belépését a politikába. Ebben a vonatkozásban az „ideológia” (alig százéves) felfedezése annak, hogy a tömeget „ideologizálva” kell manipulálni és mozgósítani. Az ideológia és a gondolkodás vagy az ideológia és az igazság kapcsolata más; ezt már tárgyaltuk a 13.5. pontban.



het mint fogalmi együttes, de nagyon is fennmaradhat mint gondolkodásmód. A marxizmus olyan, mint egy szemüveg, sőt mint egy napszemüveg: úgy mutatja a világot, ahogy *a priori* elemei megszűrrik. A marxista szemüveggel pedig együtt jár a marxista terminológia, a marxizmus szótára. Például ha továbbra is „kapitalista” demokráciát mondunk, ezzel a demokráciát tévesen gazdasági uralmi rendszernek fogjuk tekinteni, nem pedig politikai struktúrának. Ugyanígy, amíg „burzsoá” demokráciát mondunk, mindenütt gonoszságot és sötét osztályérdekeket gyanítunk majd, és továbbra sem vesszük tekintetbe azt a sok egyéb dolgot, amit a demokrácia magával hoz; s így tovább.

Azt mondtam, hogy a marxista ideológia vége valójában a vég kezdete: változó tempóban, változóan lassú és hosszú ütemekben zajló folyamat. Ebből a folyamatból most két – részben tematikus, részben a gondolkodásmódra vonatkozó – elemet emelek ki: ez a forradalom mitizálása és a „jógondol”, az orwelli *good-think*.

### III. A FORRADALMI KULTÚRA

Az ideológia új szó: kétszáz éves sincs. A revolúció szó régebbi; de az 1688–89-es angol dicsőséges forradalomig csak az asztronómiában volt használatos, ahol állandó, ismétlődő körmozgást jelentett (a bolygók keringését a Nap körül). A dicsőséges forradalom valójában nem is volt „revolúció” a terminus mai jelentésében. Ellenállás nélküli invázió volt, amely Orániai Vilmos felhívására kezdődött, szinte csak egy „alkotmányos forradalom”, amely az alsóházban törvénybe iktatta az abszolutizmus végét és a parlamentáris monarchia kezdetét. Viszont ami megelőzte, Cromwell és puritán „fegyveres szentjeinek” forradalma az 1644–1660 közti években, a mi nézőpontunkból valódi forradalom volt. Cromwell lefejeztette I. Károlyt, bevezette a köztársaságot (*Commonwealth*), és annak lordprotektora lett. Cromwell forradalmát mégsem nevezte senki forradalomnak. 1789-ig kell mennünk, hogy eljussunk az első valódi revolúcióhoz, amely annak is nevezte magát; s ezzel megfordította a terminus csillagászati jelentését: a „revolúció” immár nem körforgás, épp ellenkezőleg, egyetlen robbanás. Azóta a revolúció szó *törést* jelent, egész pontosan a hatalom *lentről* való megrohamozását-meghódítását, ami aztán átstrukturálja a hatalmat.

Tudjuk jól, hogy a történelem bővelkedik népi lázadásokban és felkelésekben; csak hogy ezek nem voltak forradalmak, mert nem valamilyen tervre épültek. Hiányzott belőlük a „program”: csupán kitörések voltak. A történelem ugyanígy tele van államcsínyekkel és „palotaforradalmakkal” is, de ezeket sem tekintjük valódi forradalmaknak, mert nem álltak mögöttük tömegek. Tehát a forradalmak olyan eszmék és eszmények által mozgósított népi felke-

lések, amelyek egy „új rendet” vetítenek előre. Ezért a francia forradalom új-fajta esemény volt, amely új fogalomban rögzült és ekként íródott át.<sup>116</sup>

Az eddig mondottakkal mindenki egyetérthet. A marxizmus azonban az idők folyamán két kiegészítést is hozzátett a forradalom fogalmához. Az egyik az, hogy a nem „baloldali” forradalmak nem forradalmak, hanem ellenforradalmak. Ebből adódóan csak a marxista forradalmak, a kommunista mintájú forradalmak valódi forradalmak. Ám 1989-ben senki nem merte azt állítani, hogy a kommunista rendszereket megdöntő kelet-európai forradalmak ellenforradalmak, reakciós forradalmak voltak. A fogalom „baloldaliasítása” ezzel megszűnt. *Parce sepulto.*

A második kiegészítés viszont komoly. A „forradalom” nyilvánvalóan forradalmi *eseményt* jelent, vagyis egy körülhatárolt történésegyüttest: támadást lentről, erő alkalmazását és erőszakos cselekedetek sorozatát, s végül a hatalmi rendszer átalakítását. Mondjuk, hogy ez a forradalom *politikai* meghatározása. A marxista ezt kiterjeszti. Szerinte a forradalom nem fejeződik be a hatalom megszerzésével és új politikai rend teremtésével: szerinte a „valódi” forradalomnak egy új gazdasági-társadalmi rendet is létre kell hozni. A forradalom marxista meghatározása tehát tág definíció: politikai, plusz még *társadalmi* is. Ez első pillantásra meggyőző kiegészítés. Régebben én is úgy gondoltam, hogy a forradalomnak kétféle definíciója lehet: egy szűk (politikai és behatárolt) és egy mindenre kiterjedő (gazdasági-társadalmi) meghatározása, feltéve, hogy nem keverjük össze, és a maguk helyén alkalmazzuk őket. Ilyenformán azonban nem vettem észre – most már látom – a kiegészítésbe rejtett mérget.

A „kitágított”, vagyis a széles értelemben vett forradalom lényegében lejárat nélküli forradalom. A forradalom politikai definíciója olyan eseményt jelenít meg, amelynek be kell fejeződnie s be is fejeződik (épp mint a háború) egy jól meghatározható pillanatban: a legyőzött vereségével és a nyertes győzelmével. A tág meghatározásból kirajzolódó forradalom viszont sohasem ér véget, ez tehát a permanens forradalom elméletéhez vezet. Ha a forradalom mindent újratemt, s végül még az embert is újra kell teremtenie, akkor folytatódhat akár a végtelenségig is, de mindenesetre *ad indefinitum*. Vigyázzunk: a kérdés nem az, hogy van vagy nincs gazdasági-társadalmi folytatása a forradalmaknak, illetve kell-e hogy legyen. Eléggé nyilvánvaló, hogy a valóságban mindig van. Még nem láttunk olyat, hogy egy forradalom bezárkózott volna a meghó-

116. Tilly szerint „a forradalmak azonosító jegye a kettős” vagy inkább „többszörös szuverenitás” (1975, 519). A kettős szuverenitás vagy hatalom Trockijtól származó eszméje egyszerűsége miatt ugyan vonzó; van azonban három gyöngéje: 1. „forradalmi helyzetre” vonatkozik, de ez még nem forradalom (a helyzet esetleg nem vezet robbanáshoz); 2. eltorzítja, de legalábbis szétfeszíti a szuverenitás fogalmát (már csak azért is, mert e második szuverének tulajdonképpen a szuverenitás hiányát jelezhetik, s gyakran jelzik is, mint olyan területek vagy populációk, amelyek nem engedelmeskednek); 3. nem tesz lehetővé különbségtételt forradalom és elszakadás közt (forradalom, illetve olyan polgárháború közt, amelynek szándéka kilépés az adott államból, nem pedig annak meghódítása).



dítt palotába (ha így van, akkor az mindössze palotaforradalom). Hamarosan én is rátérek, hogy bemutassam: a forradalmaknak fontos részük, amit a befejezett forradalmi esemény *után* hoznak létre. A kérdés tehát az, hogy a forradalom által hatalomra jutott rezsim gazdasági-társadalmi intervenciójának szintén *forradalmi módszerekkel* kell-e történnie, s azon az áron, hogy vég nélkül mindenkit lemészárolnak, akit jónak látnak elpusztítani.

Ezért valóban fontos különbséget tenni forradalom és forradalom *után* közt, és megmaradni a forradalom szűk és pontosított definíciójánál. Ha eltöröljük a forradalmi esemény, a forradalom győzelme és az állam újjászervezése utáni kormányzat közti határt, akkor a „permanens forradalom” elmélete a „permanens diktatúra” igazolása lesz. Köszönjük, de inkább ne. Állíthatjuk éppen, hogy a politikai forradalom „befejezetlen” forradalom, de még egyszer: ha van is gazdasági-társadalmi kontextusban folytatása a forradalomnak, az nem alkalmazhatja a forradalom erőszakos módszereit. Ha mégis ez történne, a forradalom önmagát számolja fel: amint permanenssé válik (vagyis: amint folytonos lesz az erőszak), felfalja saját fiait, pontosabban azokat a fiait, akik megszülethettek volna. A kommunista forradalom szimbóluma Saturnus.

\* \* \*

Eddig a forradalom definícióját fejtegettem; a „forradalmi kultúra” viszont inkább a forradalom dicsőítésével foglalkozik. E század közepéig az az eszme, hogy az erőszak „jó”, legfeljebb ha kis összeesküvő szekták eszméje volt. A forradalmárok addig általánosan azt gondolták, hogy a forradalom szükséges, s hogy az erőszak annak sajnálatos módon elkerülhetetlen velejárója. Ezután nőttek fel Nyugaton azok a nemzedékek, amelyek nem ismerték az éhezést, a háborút, még kevésbé a forradalmat, vagyis saját bőrükön nem tapasztalták meg az erőszakot és halált. Talán éppen ezért lettek ezek a perfekcionizmus számára oly könnyen megnyerhető, idealista generációk.

A perfekcionista (lásd 4. fej.) azt gondolja, hogy az eszményeket szó szerint kell megvalósítani. Ha látja, hogy mikor erőltetik őket, visszajukra fordulnak, s ellenkező kimeneteleket eredményeznek, az ő receptje az lesz, hogy tovább kell növelni a dózist, túl kell hajtani az eszményeket. Így a sikertelenség elkerülhetetlen, s ördögi kör alakul ki. Ezután a perfekcionista forradalmárrá válik, hisz ami fennáll, belsőleg gonosz, s hogy kiirtsuk a világból a rosszat, az egészet darabokra kell törni, s új világot kell teremteni *ab imis fundamentis*. Ennek a készítésnek, ennek a dühnek a forradalmi kultúra szolgált intellektuális bázist: innen kapja azt az eszmét, hogy komolyan semmi nem változik meg erőszak nélkül, s azt az ezzel összefüggő eszmét, hogy a forradalom önmagában teremtő aktus.

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül annak a tézisnek a súlyát, hogy erőszak nélkül nem lehetséges „gyökeres változás” (vö. pl. Moore 1966). Sajnos igaz, hogy a történelem kezdettől fogva tele van erőszakkal és vérrrel; ám az erőszak dicsőítése, az az eszme, hogy az erőszak nemcsak hogy szükségszerű, de ráadásul

megmentő is, nem korábbi, mint Sorel 1908-ban megjelent műve, a *Gondolatok az erőszakról*. Ezt nagyon pontosan fogalmazza meg Sergio Cotta: „Korunk igazán jellegzetes ténye az erőszak *felmagasztalása*. A XIX. századig... ilyesféle felmagasztalásnak nincs konzisztens nyoma... Ha némelykor javasolták is alkalmazását, azért tették, mert úgy gondolták, hogy az adott körülmények közt ez szükséges rossz, de semmiképpen sem üdvös volta miatt. Machiavelli is így gondolta. Igaz, a múltban sokszor találkozhatunk az erő dicsőítésével... [de] az erőről van szó, és legkevésbé sem az erőszakról” (1978, 21–22).

Mivel az erőszak dicsőítése egyenlőségjelet tesz az erő és az erőszak közé, fontos, hogy újra kiemeljük a kettő közti különbséget. Érthető, hogy az erő vagy inkább az erő *alkalmazása* erőszakká válhat: de ahogy a jég csak akkor lesz víz, ha felolvad, az erő is csak akkor lesz erőszak, ha aktív állapotba kerül. Az erőhöz elég a kényszerítés lehetősége; az erőszak tényleges kényszerítés, az erő *alkalmazása*. Az erőszak bántalmazás; az erő önmagában nem az. Az erő parancsol, elrendel és alávet; az erőszak nekiront, megsebez és pusztít. Az erő *vis coactiva*, amely összeegyeztethető a béke állapotával; az erőszak a hadiállapotot jellemzi. „Erőt” képvisel az az állam, amely rám kényszeríti a maga törvényeit, s ha megszegem őket, letartóztat, bíróság elé állít és (korrekt jogi eljárásokkal) elítél; ám „erőszakot” alkalmaz az a támadó, aki hasba szúr, a gyilkos, aki megöl, vagy egy tömeg, amely meglincsel. Tényleg ugyanarról volna szó? A hatvanas–hetvenes években nemes versengés folyt azért, hogy ki ad hamarabb igenlő választ, s tünteti el a különbséget.

Azzal kezdődött, hogy félrefordították vagy legalábbis félreértették Max Weber. Weber híres definíciója szerint az állam „a fizikai erő törvényes alkalmazásának monopóliuma”.<sup>117</sup> Elismerjük, lehet úgy is fordítani, hogy „az erőszak... alkalmazásának monopóliuma”. De akkor is, hogy lehet nem észrevenni a „törvényes alkalmazás” kitétel? A törvényes alkalmazás nem más, mint az erő és/vagy az erőszak alárendelése a jogállamiságnak, a jogszerűséghez igazodó politikának. Weberre hivatkozni, s azt adni a szájába, hogy az állam erőszak, példátlan erőszaktétel a szövegen, s egy még elképesztőbb tudatlanságot is elárul: annak nem tudását, hogy a emberiség mennyivel adósa a jogi civilizációnak. Egyébként a weberi elmélet eltorzítása még csak a kezdet.

A „világ mint erőszak” képe minden házba két ablakon át dől be. Egyfelől feltalálják azt az erőszakot, amely nem látszik és nem hallatszik, a latens és mindenütt jelen lévő erőszakot. Ugyan ki mondta, hogy az erőszakhoz erőszakos emberek, erőszakoskodók kellenek? Galtung (1975) feltárja előttünk, hogy nem így van: létezik „strukturális erőszak” is, mert maguk a struktúrák tesznek rajtunk erőszakot. Másfelől azt állítják, hogy az erőszak „tudományos” definíciója nem is tartalmazhat negatív értékelést, minthogy az végül is „ideológiai” diszkrimináció lenne. A tudomány semleges, tehát csak úgy te-

117. Weber általában a *Herrschaft* (uralom), *Kraft* (erő), *Macht* (hatalom) szavakat használja, míg az erőszakot és az erő „használatát” jelentő német terminus a *Gewaltsamkeit*.



kintheti az erőszakot, mint egy interakciót a sok közül, mint egy „normális” interakciót. Ebből a normalizálásból Nieburg (1969) például azt a következtetést vonja le, hogy az erőszak az értékek életképességének végső próbája.<sup>118</sup>

E premisszákból kiindulva minden szélhámosság lehetőségessé válik. A marxizmusé az volt, hogy mentegette a saját maga által alkalmazott erőszakot (a gerendát), s végkimerülésig vádolta a mások által alkalmazottat (a szálkát). A hatvanas–hetvenes években a közvélemény jelentős része szerint az igazi „erőszakos” az állam, az állam az erőszak legfőbb ágense; ám figyeljünk, nem a proletárdiktatúra állama, hanem elsősorban a liberális demokratikus állam (persze a kapitalista-burzsoá állam utálatos képében bemutatva). A másik ide tartozó szélhámosság pedig az volt, hogy kiagyalták azt az erőszakot, amely „tudatosan új sors megnyitását tűzi ki célul” (Cotta 1987, 11). Ez volt a hiányzó láncszem, hogy a forradalom *teremtéssé*, kreatív és teremtő aktussá változzon.

\* \* \*

A forradalmi kultúra központi eszméje tehát az, hogy a forradalmi erőszak önmagában kreatív. Nem igaz, hogy a kollektív erőszak aktusai a rombolás aktusai. Éppen az ellenkezője igaz: *eo ipso* a rombolásból alakul ki az új építmény. Csakugyan? Az ideológiából kilépő ideológus kénytelen ezen elgondolkodni (ha nem gondolkodik, nem lép ki belőle). Akkor most mi is gondolkodjunk el: hogy is van az, hogy a rombolás teremtést eredményez? Lehetséges vajon?

Igen, lehetséges, de azzal a határozott előfeltétellel, hogy már van egy élő és életképes magzat, s a forradalom csak mintegy a magzatburkot repeszti meg. Nem arról van szó, hogy *mindenféle* forradalom teremtés: hanem arról, hogy *csak* azok a forradalmak teremtenek, amelyek születésre érett teremtményt segítenek világra. Önmagában az erőszak csak rombolás és semmi más; de ha épp azokat az akadályokat rombolja le, amelyek egy új közösség, egy jobb társadalom útjában állnak, akkor igenis teremtő lesz, abban az értelemben, hogy *elhárítja* e teremtés *akadályait*. De ha semmi nincs még meg, akkor nem fog következni semmi. Ráadásul egy forradalmi esemény önmagában csak akadályelhárító; s ez nem elég. Ahhoz, hogy egy forradalom teremtő legyen, még nem elég, ha megszünteti az akadályokat; az is szükséges, hogy a forradalom által újjászervezett állam ne állítsa vissza őket. Tehát ezzel két feltételünk van: először is, hogy legyen egy gyerek, aki felnőhet; s másodszor, hogy ne kerüljön hatalomra egy Heródes, aki megöli.

A francia forradalom kiszabadította a társadalmat az abszolút monarchia szorításából, és a forradalom utánra a felvilágosodás programját, a felvilágosodás korának eszményeit kínálta. Ezt azonban leblokkolta a terror, s a gyűlölet majd csak az 1830-as és az 1848-as forradalmakban érik meg. Ezek a

118. Bár nem megy el ilyen messzire, leginkább irányadó tanulmányában Tilly (1975) is az erőszak semleges igazolása mellett áll ki. Korunk abszurditása, hogy a jó társadalomért fohászkodunk, miközben felszámoljuk az ilyen társadalmak kritériumait (a jó és a rossz paramétereit).

forradalmak az erőszakot illetően szinte mind mértékletesek voltak, ám az eredményeiket tekintve valóban teremtetők, mert létrehozták az alkotmányos államot, vagyis a „nyitott” államot, amely „szabadon hagyta” a társadalmat. Az erőszak a liberális forradalmakban nem volt több egyszerű hátbavágásnál – üdvözlünket küldjük annak a tézisnek, amely szerint erőszak nélkül nem változik semmi –, a változás viszont óriási volt: beiktatták a *szabadító államot*.

S most nézzük a marxizmus által inspirált forradalmakat. Engels az *Anti-Dühringben* azt a hangzatos kijelentést tette, hogy a kommunizmus „az ember felemelkedése a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába”. Mint láttuk, lényegében Marx is ezt ígérte (13.1.). S mikor Lenin 1918-ban hatalomra került, ami jövőtervezetét illeti, ő is ragaszkodott Marx és Engels libertáriánus primitivizmusához. Lenin tudta, hogyan kell győzelemre vinni egy forradalmat; de mivel arról fogalma sem volt, mit kell építeni a forradalom győzelme után, forradalma gyorsan a „dolgok természete” szerint kezdett alakulni. Erőszak és vérfürdők terén a hadikommunizmussal és Sztálin hatalomra kerülésével megdőlt minden addigi csúcs. De miután minden lerombolható leromboltak, a szovjet forradalom további kibontakozása csak olyasmit teremtett, ami nem volt teremtésre érdemes. Az állam, amelynek el kellett volna hálnia, rövid idő alatt korlátlanabb és zsarnokibb lett, mint a cári állam. A szabadság birodalma soha nem jött el. Az egyenlőség birodalmának leple alatt pedig egy „új osztály” telepedett a hatalomba: a még egyenlőbb egyenlőek osztálya. Ha az erőszak új létezőt „teremt”, a szovjet forradalom által teremtett újdonság a központosított tervezés, a sztálini tervutasításos gazdaság volt. Ma már mindenki látja, hogy ez a történelem legrosszabb találmánya: rossz gazdaság, amely a gazdaság lerombolásához vezetett.

Szükség volt Sztálinra? Sokak szerint igen. De Sztálin „szükségszerűségének” megítélése attól függ, hogy milyen és mekkora volt 1914 körül Oroszország lemaradása. A divatos történetírás erőteljesen hangsúlyozza, hogy II. Miklós Oroszországa társadalmilag mennyire elmaradott, gazdaságilag pedig mennyire fejletlen ország volt. Társadalmilag elmaradott volt, ehhez nem fér kétség. De hogy gazdaságilag fejletlen lett volna, az nagyon is kétséges. Tény, hogy Oroszország 1914-ben a világ negyedik ipari hatalma volt, meglehetősen nagyiparral (a munkások fele több mint ötszáz főt foglalkoztató gyárakban dolgozott). S ha arra gondolunk, hogy a haditechnológia az idő tájt *tout court* a technológia mércéje volt, akkor sokatmondó, hogy az angolok tartottak attól, hogy az oroszok építette páncélhajók elsüllyeszti az övéiket, s az sem mellékes, hogy a kor katonai szakértői azt jósolták, hogy 1917-ben Oroszország katonailag utoléri Németországot.<sup>119</sup> Tegyük hozzá, hogy az ország szel-

119. Lásd Stone (1984), aki meglehetősen jól dokumentálja, hogy Oroszország az első világháború kitörése pillanatában ugyanolyan szintű ipari fellendülést produkált, mint az európai országok nagy része.



lemileg életerős, rendkívül életerős volt: nagyszerű írói és irodalmárai mellett elsőrendű matematikusokkal is büszkélkedhetett. Szükség volt Sztálinra? Szerintem csak bajt hozott. Oroszországnak 1917-ben akadályelhárító forradalomra volt szüksége, Sztálin viszont a történelem legerősebben visszafogó államának börtönébe zárta. A cári Oroszország azért volt késésben, mert *politikailag* megrekedt ott, ahol az alkotmányos forradalmukat megvívó országok 1848-ban tartottak. De az ipari és technológiai potenciált nem Sztálin hozta létre: az már létezett.

Szükség volt Maóra? Előre látom, hogy ha eljön a nyilvános számvetés ideje, a válasz Kína esetében is nemleges lesz. A kínaiak szerte a világon végtelesen serények és sikeresek. Kínának is csak akadályelhárító forradalomra volt szüksége; Mao azonban leblokkolta. S a forradalmáraink által ünnepeelt kulturális forradalma is csak kulturális rombolás, volt nagy ugrás – visszafelé.

De aki felébred az ideologizmus dogmatikus álmából, annak be kell látnia: nem igaz, hogy a változásnak forradalminak kell lennie, hogy egyáltalán változás legyen; s hogy a változás annál forradalimbibb, minél erőszakosabb. Ugyanígy nem igaz, hogy a forradalmak akkor teljeseznek ki, ha prolongálódnak, ha hosszan tartó erőszakkal járnak. Ennek épp az ellenkezője igaz: az intenzitásában is, tartamában is nagyobb erőszak mindössze nagyobb kártevést, nagyobb rombolást hoz magával. Az eszközök kondicionálják a célt, hosszú távon pedig fölébe kerekednek. A véget nem érő forradalom véget nem érő erőszakot jelent, a véget nem érő erőszak pedig rossz társadalmat. Századunk esztelen forradalmi mámorea vérrel méri a forradalmat: minél több a vér, annál valódibb a forradalom. Az igazság azonban az, hogy a teremtő forradalmak szinte mindig kevés vért ontottak: ilyen volt az angol dicsőséges forradalom, a francia forradalom is az öngyilkosságát jelentő terrorig, az 1848-as forradalmaknál is ez történt, egyszóval a felszabadító forradalmak így zajlottak le.

A helyzet iróniája az, hogy a liberális demokráciák létrejötte után azt gondolták, hogy a forradalmak elvesztették létjogosultságukat. E meggyőződés logikája kifogástalan volt. A forradalmak a *merev*, a változás mechanizmusait nélkülöző „süket” rendszerek esetében szükségesek. Az autokráciákat, a diktatúrákat, az abszolút monarchiákat meg kell dönteni és kész. A demokráciák viszont *rugalmas* rendszerek: reformálhatóak, ezenkívül olyan eljárási módokat is tartalmaznak, amelyek alkalmasak a társadalmi igények érzékelésére és kezelésére. Mi értelme van nekik? A demokráciáknak? A támadás *de facto* bekövetkezett; a tény azonban még nem igazság. Igen, a forradalmak a demokráciákat sem kímélték; de a demokrácia ellencsapása, hogy kiüresítette őket. A demokrácia elleni forradalom zsákbamacskát vagy inkább üres zsákot kínál. A mi forradalmi csoportocskáink fejében egyetlen eszme van, az is csak egy ostoba rögeszme: hogy az erőszak teremtő erejéből egy minden bűntől megtisztult új világ fog rejtélyes és csodálatos módon kiemelkedni. De *ex nihilo*

*lo nihil fit*, a semmiből nem lesz semmi. A „csupa cselekvés”, semmi ész forradalmár nem bábája, hanem sírásója a történelemnek.

\* \* \* \*

S a helyzet iróniája ezzel még nem is ér véget. Előzetesen elfogadtam, hogy forradalmon *alulról* induló megmozdulást kell érteni. Ez a nézet a francia forradalomból ered, s ezért mintául szolgál. Elég ironikus tehát, hogy épp az orosz forradalom cáfolja meg látványosan azt az elgondolást, hogy egy forradalom csak akkor forradalom, ha lentről, a tömegektől kiindulva terjed fölfelé. S valóban, az orosz forradalom is alulról kezdődött; e kritérium szerint azonban csak hét-nyolc hónapig tartott. Csak az 1917-es februári forradalom jött alulról, a maga vidéki parasztlázadásaival; viszont az októberi forradalom volt az, ami számít: századunk döntő jelentőségű eseménye abban a pillanatban kezdődött, mikor a hatalom Lenin kezébe került (aki februárban még Svájcban volt). Az októberi forradalom pedig egy éjszakai katonai akcióban kulminált, amelyet a vörösgárdisták és forradalmár katonák akkor hajtottak végre, mikor a *démosz* aludt. Az egész egyetlen ökölcsapás volt, amelyet a Szovjetek Összoroszági Kongresszusának szociálforradalmárai és mensevikjei már másnap államcsínynek deklaráltak.

Tehát 1917. október 24–26-a közt, néhány óra leforgása alatt felülről jövő forradalom lett az alulról jövő forradalomból; s ettől kezdve a kommunista forradalom egész folyamata a csúcson zajlott. Az 1918. januári alkotmányozó gyűlésben a 707 megválasztott küldöttből csak 175 volt bolsevik, és Lenin erővel oszlatta fel a gyűlést. Ettől kezdve aztán az alul lévők megszakítás nélküli szolgáltságba kényszerültek. S mivel a marxisták a forradalom tágan értelmezett definícióját fogadják el, forradalmuk épp saját kritériumuk szerint volt felülről jövő forradalom.

Utólag esetleg azt az ellenvetést tehetjük, hogy a kommunista forradalom kisiklott, s éppen azzal tért rossz pályára, hogy a csúcsokon zajlott. Ebben az esetben immanens tézisünk, hogy a fentről jövő forradalom nem lehet sikeres. E tézis látványos cáfolatát adja azonban a furcsa nevű japán „Meidzsi-restauráció” (amely az égvilágon semmit nem restaurált, ellenben mindent forradalmasított). Mintegy húsz év leforgása alatt, 1868 és 1889 közt, Japán eljutott a merev, zárt középkorból (a sógunátusból) a világ felé való nyitáshoz és a modernitáshoz. Ezt a „felvilágosult” (ez a Meidzsi jelentése) átalakítást teljes egészében egy magasan képzett szűk elit hajtotta végre, mindenféle erőszak nélkül; s valóban radikális és nagy léptékű átalakítás volt ez, nemcsak a politikai rendszer szempontjából, az ország társadalmi és gazdasági struktúrája tekintetében még inkább. Minek tekintsük ezt a folyamatot? Ha azt állítjuk, hogy nem volt forradalom, minthogy felülről ment végbe, akkor nem volt forradalom Lenin és követői mozgalma sem. Ha viszont forradalmon – mint a marxisták gondolják – a politikai eseményeken túl gazdasági-társadalmi for-



radalmasítást is kell érteni, akkor a modern Japán igazi forradalomból születik, egy kiválóan sikerült felülről jövő forradalomból.

A szemellenzőktől és tabuktól megszabadult posztideologikus gondolkodásnak valószínűleg felül kell majd vizsgálnia a forradalom fogalmát. Itt csak annak kiemelésére szorítkozom, hogy a fogalom értelmezése messzemenően attól függ, hogy mit tekintünk alapvető karakterjegyének. Ha ez a karakterjegy a „radikális változás”, akkor a felülről jövő forradalmat teljes értékű változatnak kell elismernünk. Mint mondtam, ennek modellje paradox módon a leninista forradalom, még ha csődbe ment is. Ha viszont a francia modell mellett voksolunk, akkor az alapvető karakterjegy a *démosz* aktív részvétele s a tömegbázis lesz. Azonban akár fentről jött, akár lentről, egyetlen forradalom sem az általa alkalmazott erőszak, kiontott vér arányában és erejénél fogva volt „teremtő”. Ez az a pont, melyet fontosnak tartottam leszögezni.

#### IV. A JÓGONDOL

Az ideologizmus nem gondolkodásra szoktat, az ész ópiuma; s ugyanakkor hadigépezet is, amely mások gondolkodásának lerohanására és elhallgattatására szolgál. Mint már mondtam (13.3.), az ideologikus politika szőháború formájában zajlik, pontosabban az ideológus által saját magára alkalmazott „nemes nevek”, illetve a hozzá nem csatlakozókra aggatott lejáratozó, megvető „nemtelen csúfnevek” harcaként. Az utóbbi ötven évben egyre erősebb *jelző-bombázás* alatt állunk s járatódtunk le. Aki nincs velem, az nagy változatossággal lehet fasiszta, reakciós, kapitalista, elitista, rasszista és így tovább – a címkék listája hosszú, s mindannyian kívülről tudjuk.

Magától értetődik, hogy a „rossz”, dehonesztáló nevek, amelyek rosszat mondanak valamiről vagy valakiről, szókincsünk integráns részei, s éppoly régiek, mint maga a beszéd. Az viszont soha nem volt magától értetődő, hogy az érvelést is pótolnák, amely alátámasztaná őket – legalábbis a gondolkodó lények közt, akik a gondolkodás hitvallását gyakorolják, nem. Ha Kis professzor azt mondta Kiss professzorról, hogy „disznó”, Kissnek joga volt megkérdezni, hogy miért: a ledisznózást bizony meg kellett magyarázni. A *homo ideologicus* nem így gondolja: szerinte a jelző felment az érvelés alól. Az ideologikus diszkvalifikálás nem jár további kötelezettséggel: nem kell megmagyarázni, nem kell indokolni. Az ideologizmus abszolút bizonyosságot ad, következőképpen nem igényel bizonyítást, nincs szüksége igazolásra.

Talán még emlékszünk rá, hogy Tocqueville, de még inkább John Stuart Mill felhívta a figyelmet „a többség zsarnokságának” veszélyére: ezen mindketten a gondolkodás elnyomását értették (lásd 6.2.). Intésük azonban nem a gondolkodás ideológiai elnyomását előlegezte meg: Tocqueville-t és Millt az a konformizmus aggasztotta, amit szerintük a többség fog rákényszeríteni a ki-

sebbségre, a többségi elv nevében. Hagyjuk most, hogy ez a többség hibája-e (én kétlem). A lényeg az, hogy a társadalom – a környezetünk nyomása – által kikényszerített társadalmi konformizmus messze nem azonos az ideológus által kikényszerített politikai konformizmussal.

Az, hogy minden társadalom ösztönzi a „konformitást” és kiveti a devianciát, normális dolog, mindig is így volt. *Conformis* a kései latinban az jelenti, hogy megegyező, egybevágó. Végző soron a társadalmi lét, a társadalomban élés annak az összességnek a szokásaihoz, értékeihez való igazodást is jelenti, amelynek tagjai vagyunk. Egy csupa deviáns, csupa elkülönült egyedből álló közösség fogalmi ellentmondás, ilyen társadalomban nem lehetne élni. A pluralista szemlélet megszilárdulása azonban pontos határokat szab az ilyen együttéléssel járó konformitásnak. Eszerint a cselekvés szintjén szabadságnak igenis megegyezőnek kell lennie mások szabadságával (ebben a vonatkozásban tökéletes kölcsönösségnek kell lennie); abban viszont szabad vagyok, hogy eltérő módon gondolkodjak. Az ideológus szerint azonban nem így van. Az ideológus szerint aki nem ért egyet, az ellenség, s ellenségként kell bántani vele. S számára a legnagyobb „objektív” ellenség éppen a pluralizmus. Az ideologizmus egyáltalán nem azonos – hogy Tocqueville-t ismételjük – a többséggel, amely félelmetes hurkot szorít a gondolkodás köré. Az ideologizmus az esztelenségnek és az értelem lábbal tiprásának a *joga*, s ezáltal a „tisztánlító” kisebbségek agressziója, amelyek készek saját „jógondoljukat” mindenki-re rákényszeríteni.

\* \* \*

A mór megtette kötelességét, a mór mehet. Valószínű, hogy a jövő generációk már nem fogják Orwell rendkívüli regényét, az 1984-et olvasni; s ez eggyel több ok, hogy beszéljünk róla. Óriási szerencsénkre az orwelli Nagy Testvér világa már nem fenyeget minket. A prófécia – szerzője szándékának megfelelően – elpusztította önmagát. De hogy megértsük, a gondolkodás felletti ideologikus elnyomás történetileg mennyire új jelenség, elég annyit megjegyeznünk, hogy 1984 meg se fordult a fejünkben 1948 tájáig (Orwell címében felcserélődik a könyv megjelenési évének utolsó két számjegye). Igaz, már Hobbes is felhívta a figyelmet arra, hogy a Leviatán hatalmai közül a legfőbb hatalom a szavak jelentését meghatározó hatalom. Igaz, Lewis Carroll is elszórakozott s minket is elszórakoztatott Dingi-dungival, aki elmagyarázta Alice-nek, hogy „ha én használok egy szót... akkor az azt jelenti, amit én akarok...” (Carroll 1980, 61). De Carroll története mese, Dingi-dungi pedig csak egy tojás. Az az „újbeszél” viszont, amelyet Orwell mutatott be, a hazugság Sztálin és Hitler által véghezvitt szisztematikus terjesztésének valóságos, nagyon is valóságos mellékterméke: békének nevezett háború, szabadságnak nevezett elnyomás, megoldásnak nevezett emberirtás, felszabadításnak nevezett megszállás. A második világháború végével Hitler hazugsága vele együtt pusztult el; Sztálin hazugsága ellenben tovább nőtt és terjeszkedett. Orwell értette meg elsőként teljes mélységében e játék természetét és tétjét; s nincs



szöveg, amely jobban megvilágíthatná az ideologikus program szörnyeteg mivoltát, mint amit Orwell kötetének Függelékében olvashatunk *Az újbeszél alapelveiről*. Így szól:

Az újbeszél célja nemcsak az, hogy az Angszoc híveinek megfelelő világnézet és észjárás kifejezési eszközéül szolgáljon, hanem az is, hogy minden más gondolkodási módot lehetetlenné tegyen. A szándék az, hogy ha egyszer az újbeszél véglegesen elsajátították [2050 táján] és az óbeszél elfelejtették, eretnek – vagyis az Angszoc elveitől eltérő – gondolat szó szerint elgondolhatatlan legyen... Ezt részben új szavak kitalálásával érik el, főleg azonban azzal, hogy a nemkívánatos szavakat kiküszöbölik, illetve megfosztják maradék, nem pártszerű jelentéseiktől, sőt, amennyire lehetséges, minden másodlagos jelentésüktől. Nézzünk egy példát. A *szabad* szó még megvan az újbeszélben, de csak az ilyen megállapításokban használható: „Ez a kutya szabad (mentes) a tetűtől”... Nem használható azonban régi, „politikailag szabad” vagy „szellemileg szabad” értelemben, mivel a politikai és szellemi szabadság fogalomként sem létezik többé, tehát szükségszerűen névtelen. A határozottan eretnek szavak kiirtásától függetlenül is célként tűzték ki a szóállomány csökkentését... Az újbeszél nem arra szánják, hogy *kiterjessze*, hanem hogy *szűkítse* a gondolkodás területét... (Orwell 1989, 329–330, *Szíjgyártó László fordítása*.)

Nos, a 2050. év nem lesz az újbeszél végérvényes elsajátításának éve. De vajon végérvényes eltemetésének éve lesz? A régiek azt mondták: *amicus Socrates, sed magis amica veritas*.<sup>120</sup> A XX. század nagy részében ez a barát jobbára Marx lett, akinek pedig az igazság volt nagyobb barátja, az könnyen barátok nélkül maradt. Hogy visszatérjünk az igazsághoz, az igazság tiszteletének ethoszához, hosszú út áll előttünk. De ha szerelmünk valóban újra a *veritas* lesz, 2050-ig az út végére kellene érünk.

\* \* \*

A nyugati értelmiségi immár két évszázada szabadon él. Nem vallatja, nem égeti el egy Torquemada; nem szolgál mecénást, aki eltartja; s nem végzi börtönben a gondolkodás bűne miatt. De ha szabadon élünk, valóban *szabadon gondolkodhatunk*? Ha szívünkre tesszük a kezünket, s mélyen magunkba nézünk, nagyon jól tudjuk, hogy nem így van. Börtön nincs; de bőven van presszió és megfélemlítés is.

Mióta az eszemet tudom, a jobboldali és baloldali gondolkodás között életem. S mióta az eszemet tudom, a sikeres értelmiségit mindig a jobb-bal tengely aktuálisan „helyes” pontján láttam elhelyezkedni. A hatvanas években ez a helyes pont „nagyon balra” volt; s minél inkább balra húzott valaki, annál

120. Az *amicus Plato, sed magis amica veritas* mondás nem korrekt, még akkor sem, ha azzal igazolják, hogy Platón beszélteti így Szókratészt a *Phaidónban*.

inkább jutalmazták. A nyolcvanas években „kevésbé balra” volt a helyes pont, s a vágta részben a versenyben (és nyeregben) maradásért folyt. S vajon mi van a kilencvenes években? Én egyelőre csak a *helyes pontok* szóródását, széttöredezését látom. Amíg a marxizmus fölényben volt, addig a marxisták adták meg az alaphangot. A marxizmus azonban eltűnt a süllyesztőben, s a bukott Isten helyére kisebb istenségek rendezetlen politeizmusa került. Az új (s az Egyesült Államokban nagyon divatos) jelszó a „politikailag korrekt” lett. De az új kifejezés mögött a lényeg változatlan, mi több, a politikai korrektség kiszolgálói ádagabbak, buzgóbbak és pártosabbak, mint valaha. A kialudt Nagy Fény helyébe most „ezernyi fénypont” került, amelyek legyezőszerűen szóródva kicsit mindenfelé kigyulladnak. Utórezgés volna? Nem is tudom. Azt viszont igen, hogy a „helyes pont” kutatói nem fognak kihalni.

Bizonyos, hogy a *homo ideologicus* ma bibliájavesztett, eltévedt lény. Eltévedt, de azért továbbra is nagy létszámú csoportot alkot, s hozzá van szokva, hogy különösebb bizonyítás nélkül sértegessen, s érvek nélkül, pusztá jelzőkkel arasson könnyű győzelmet. A felvilágosodás mottója: *sapere aude!* Az ideológiai sötétség koráé lehetett volna ennek mintájára: *sapere fuge!* Tudni nem kell, jaj annak, aki gondolkodik! Ha a hatvanas években valaki az ideológia végét jósolta s kívánta, balról csak annyit válaszoltak, hogy az Aronok, Bellek, Lipsetek a *status quo* fenntartásának, a fennálló konzerválásának lakájai.<sup>121</sup> Egy ilyen érv pedig mindig, mindenféle körülményre jó. S ez bőven elég az ostobák legostobábbikának, hogy nekirontson annak, aki gondolkodik, hogy diszkvalifikálja, aki tud, hogy megfélemlítse, aki ellenáll. A marxizmus az ideologikus szellemi parazitát hagyja ránk, aki rájött, hogy a militáns és arrogáns tudatlanság legyőzi a tudást. Az ilyen parazitáktól nehéz lesz megszabadulni.

Az volt a kérdés, hogy vajon valóban szabadon gondolkodhatunk-e. A válasz: nem, még nem. A jobboldali igazság és a baloldali igazság még kísért minket. Igaz, hogy aki nem hagyja magát megfélemlíteni, szabadlábban marad, de alulmarad: agyonhallgatott, számkivetett, marginalizálódott senki lesz. A hírnév, a siker, a díj annak jut, aki kiszimatolja, milyen szél is a politikailag korrekt. Korai még, hogy az ideológia mint gondolkodásmód és mint gondolkodásgátló mechanizmus feletti győzelmet hirdessük. Az ideológia vége akkor lesz valóban „vég”, ha a jógondolnak és az ideológia gondolkodás feletti zsarnokságának is vége lesz.

121. Lásd például című Wright Mills: „Letter to the New Left” (1960) in Vaxman 1968. Visszatérő motívuma, hogy az „ideológia vége” tézis is ideológia, pontosabban „az önhietség... ideológiája, amely ma az egyetlen útja a status quo elfogadásának és igazolásának is” (Vaxman 1968, 131).



## V. A KRITIKA KRITIKÁJA

Marcuse evangéliuma szerint korunk a „tagadás kora”. Mégpedig a szabad társadalmak tagadásáé, amelyek egyébként lehetővé tették ezt a tagadást: például a frankfurti iskola „kritikai gondolkodása” mindent bírált Nyugaton, de soha semmit Keleten. A szovjet birodalom határaihoz érkezve az úgynevezett kritikai gondolkodás elhullatta éles fogait, s élete virágjában vakká, süketté és csodálatosan akritikussá vált. Az igazság atrófiája és a kritika hipertrófiája több mint fél évszázadon át együtt járt. De szó sincs arról, hogy az erős kritika az igazság gyengeségét ellensúlyozta volna. Az igazságtól független gondolkodást – az ideologizmust – csak erősítette a „gondolkodás nélküli kritizálás”, a vaktában, összevissza vagdalkozás, ami csakis valamiféle önpusztító tébolyhoz vezethet.

A hatvanas évek hagyatéka egyfajta „ellenkultúra”, az az eszme, hogy *muszáj* kritikusnak lennünk, mert a független gondolkodás megköveteli, hogy *mindig* kötözködjünk, mindig ellenezzünk valamit. S csakis Isten tudja, milyen sok kritikára van szükség, s milyen sok dolog érdemes a kritikára. De ha elleneznünk kell mindent, mindig és mindenáron, akkor e rengeteg kritika jótéteményei kétségesse válnak. Aki megrögzötten, megszállottan kritizál, az egyszerű okvetetlenkedő. Nem mondom, hogy az okvetetlenkedő nem jó semmire. A világ sokszínű, és a sokszínűségébe bele kell férjen a *debunker*, a feljelentő és a szentségtörő is. De az okvetetlenkedés túl könnyű módja a kritizálásnak, s épp ez a könnyűsége csökkenti a nagyobb fajsúlyú kritika hatását: az olyan kritika erejét, amely hasznos, konstruktív és természetesen célirányos. Tény, hogy a világunk hemzseg az olyanoktól, akik teli torokból kiabálják, hogy „rossz”, de halvány fogalmuk sincs arról, hogyan lehetne jobbat csinálni.

A kritikus szellemnek, ha valóban az, magának is el kell fogadnia a bírálatot. A „kritika kritikája” pedig az, hogy az öncéllá tett s rituális ellenzéki ségre redukált kritika többet árt, mint használ. Persze mindig minden bírálható, hiszen a tökéletesség nem evilági kategória, mégis meg kell szabni, hogy *hogyan* és *miért*. Az értelmiséginek nem azért *kell* kritikusnak lennie, mert ez van a tízparancsolatába írva, hanem azért, mert elkötelezi magát – szükségét érzi, hogy elkötelezze magát – egy jó közösség kialakítása mellett. Ezért nem csupán a kritizálás az értelmiségi kötelessége, hanem az is, hogy megpróbálja megérteni, hogy *minek az érdekében*, milyen okból és célból kritizál. Az első kötelesség bizony magában foglalja ezt a másodikat is. Ha pedig nem így történik, a kritizálás pihekönnyű, s – a kötelességek, illetve a kötelességtudat tekintetében – nem is valami becsületes dolog.

\* \* \*

A vízvázlasztó a romboló és a konstruktív kritika közt van. Az első csak tagad: ilyen-olyan módon arra szolgál, hogy meggátoljon vagy megszüntessen valamit. Kritizálunk viszont azért is, hogy változtassunk, illetve jobb irányba ösz-

tönözzük a változásokat: s ez *konstruktív tagadást* igényel. A „komoly” kritikának mindkét esetben két előzetes és egymáshoz kapcsolódó feltételnek kell eleget tennie, tehát két kérdést kell feltennie. Az első: *mire szolgál?* Mi a cél, mit akarunk elérni? A másik kérdés: *mi az alternatíva?* Mi kerül mi helyére? Van mivel helyettesíteni? S biztos, hogy jobb lesz, mint amit felvált?

Hányan járunk el így? Biztos, hogy nem sokan. A „mit szolgál” kérdését a „kit szolgál” kérdése váltotta fel, s ez a boszorkányüldözés felé tereli a párbeszédet. Így aztán máris támadunk, anélkül hogy megkérdeztük volna: mi a támadás értelme, hová jutunk vele, illetve hova *nem* akarunk eljutni.

Vegyük az elitizmus kritikáját, vagyis a jelzőzés egyik legnagyobb diadalát az érvelés felett. Az antielitista gondolatkörnek, mint láttuk (lásd 6.8.), szinte semmi alapja nincs; ám az „elitista” mint diszkvalifikáció mind a mai napig megvan; s ez mutatja, hogy milyen erősen tartja még magát az ideologizmus mint a gondolkodás megfélemlítésének és kiiktatásának technikája. Nézzük, hogy mit szolgál s kinek használ az elitizmus bírálata. Ha az antielitisták erre azt felelnék: engem szolgál, hogy felemelkedjek és lerántsam, aki felettem áll, igazat mondanának. Ehelyett azonban azt mondják, hogy ők a nép védelmezői és az egyenlőség előmozdítói.

Csakugyan? Ami az elsőt illeti, elég annyit válaszolni, hogy az úgynevezett elitizmus alternatívája a populizmus, a populista pedig demagóg, mióta világ a világ, s hogy a demagóg a *par excellence* népbolondító. Ami az egyenlőséget illeti (lásd 10. fej.), a helyzet az, hogy az antielitizmus a minőségromláshoz, a hozzá nem értés favorizálásához, az érdemtelenségben való egyenlőséghez s az oktatás látványos degradálódásához vezet. Aztán bírálni kezdjük az iskolát, hogy nem funkcionál; csak hogy jórészt éppen az az iskola nem funkcionál, amely kritizálja a szelekciót és antielitizmusra tanít.

Másik szembetűnő példa a *dependencia* kritikája. Óriási irodalom kárhoztatja a gazdasági függést, azt a kizsákmányolást, amelyet az erős gazdaságok kényszerítenek rá a gyengékre (főként Dél-Amerika gazdaságairól van szó). Engedjük meg a rövidség kedvéért azt a feltételezést, hogy ez a kritika telibe talál; de ha így is lenne, mi az alternatíva? A *gringo* befektetések elutasítása? Az autarkia? Nyilvánvaló, hogy a pénz nem jöhet *gratis et amore Dei*. Az eredmény az lett, hogy a *dependencia* elmélet a lehető legjobb alibit szolgáltatva a csődhez vezető gazdaságpolitikákhoz, amelyek 400 milliárd dollárt herdáltak el a fejlesztő állam összeomlásáig. Mint a „kritikai sikertelenség” példája, a *dependencia* esete valóban látványos.

Harmadik példánk, a képviselet is olyan terület, amelyet minden oldalról elárasztanak a kritikák. Senki sem elégedett azzal, ahogyan működik, persze én sem. De a képviselet intézményére is érvényes az a kérdés, hogy mi lehetne az alternatívája. A népszavazásos demokrácia, amely technikailag végső soron elektronikus demokráciát jelent? Erre már határozott nemmel feleltünk (lásd 5.7.). Talán a részvételi demokrácia? Ez attól függ, hogy mit értünk részvételen, s hogyan tudjuk intézményesíteni. Ám a részvétel, ez a csodaszer,



amely a hatvannyolcasokat annyira izgalomba hozta, s amely antielitizmussal társult, rosszabb, mint maga a baj; technikailag pedig nyilvánvalóan nem tudja helyettesíteni a képviseletet (lásd 4.4., 5.6., 6.8., 8.2.). A legújabb lelemény a sorsolósos demokrácia, vagyis a véletlenre bízott és ennek révén megmen-tett képviselet (Emery 1991). De ezen a ponton valóban azt kell mondani: *pueri sunt et puerilia tractant*, gyerekek, és kópéságon jár az eszük. Ha ez a helyettes, én inkább a választott képviselet mellett maradok.

\* \* \*

Mint e könyv első részében hosszasan tárgyaltuk, a demokrácia elmélete két-  
oldalú: egyfelől normatív, másfelől empirikus elmélet. Rendben van, csak-  
hogy mára ez a két oldal hátat fordított egymásnak, vagy legalábbis párhuzam-  
ossá váltak, és soha nem találkoznak. Ilyenformán épp az a terület marad  
lefedetlenül, ahol az eszmény és a valóság visszahat egymásra, ahol olykor si-  
keresen összekapcsolódik, olykor szerencsétlenül összeütközik. Nincs tehát  
teljes, azaz *egyszerre* leíró és előíró elméletünk, amelynek fókuszában a „kell”  
és a „van” közti interakció áll. Hogy viszonyulnak ezek egymáshoz? S hogyan  
kell irányítanunk az eszmények nyomását a valóság ellenállásával szemben?  
Az én válaszem az, hogy az „ellenkező eredmény veszélyének” és a „fordított  
kimenetel” lehetőségének figyelembevételével (lásd 4.6.).

Legutóbb Hirschman támadta meg a „fordított hatás” tézisé, amely sze-  
rint „mindenfélre cselekvés, amely a politikai, társadalmi és gazdasági rend egy  
adott aspektusának jobbá tételére irányul, mindössze azon helyzet elmérgesí-  
tésére szolgál, amelyet egyébként jobbá akart tenni” (Hirschman 1991, 7; ki-  
emelés tőlem – G. S.). Pontosabban, a fordított hatás elmélete Hirschman sze-  
rint azt mondja, hogy „a társadalom meghatározott irányba való terelésének  
kísérlete ellenkező irányú mozgásban fog végződni” (uo. 11). Témánktól  
messze vinne annak bizonyítása, hogy Hirschman itt szélmalomharcot vív,  
olyan elméletet támad, amely nem elmélet, s amelyet a „mindenfélre cselek-  
vés” általánosított formájában aligha tartana fenn bárki. Itt csak annak hang-  
súlyozására kell szorítkoznom, hogy az én az ellenkező eredmény veszélyéről  
és fordított kimenetelről alkotott fogalmaimnak valójában semmi közük nincs  
a Hirschman által elképzelt (szerintem csak képzelt) elmélethez. Konklúzióját  
mindazonáltal fenntartások nélkül alá tudom írni. „Én azt gondolom – nyilat-  
kozva összefoglalóan Hirschman (in Bosetti 1991, 56) – hogy abból a tényből,  
hogy minden emberi cselekvésnek vannak nem várt következményei, még  
nem következik szükségszerűen, hogy az emberi cselekedeteknek csak a köve-  
tett célokkal ellentétes következményei lennének”. Így igaz. Ha nem így vol-  
na, a liberális-konstitucionális demokráciák sem léteznének (amelyek, lám  
csak, a szándékoknak megfelelően sikerült beavatkozások és „tervezetek” gyü-  
mölcsei). Az én intésem az ellenkező veszélyével kapcsolatban épp azt a gon-  
dolatmenetet viszi tovább, amelyet Hirschman a fent idézett konklúziójánál

hagy el; mivel arra vonatkozik, hogyan lehet ezeket az ellentétes következményeket *elkerülni*.

Visszatérve a témánkhoz, Hirschman azt a pontot nem veszi észre, amely nézetem szerint az egész *backfiring*ről, az eszmény visszajára fordulásáról szóló elemzés sarkalatos pontja: hogy az állandó dózisznövelés, az állandó maximalizálás stratégiája, amely az eszmény teljes megvalósítását célozza, elméletileg hibás, gyakorlatilag pedig öngyilkos stratégia. Maximalizálás helyett én a valóságos világ visszajelzéseire – *feedbackjeire* – épített „kielégítő” optimalizálás stratégiáját javaslom. Persze magától értetődik, hogy ezt a javaslatot moderatizmusnak bélyegezték (ez számomra egyébként elfogadható), s így *more ideologico* egyetlen címkével, minden különösebb érvelés nélkül intézték el. Most, hogy a maximalizáló perfekcionizmus romokban hever, itt az ideje, hogy a normativista az eszmények kezelésének problémájával is foglalkozzon, amelyet eddig mindig megkerült. Leginkább ebből a nézőpontból kell a demokráciaelméletet újragondolni; nekem legalábbis úgy tűnik.

Csodálkozva kérdezzük, hogy a második világháború vége óta vajon miért nem történt meg egyszer sem, hogy „tartós újrademokratizálódás a baloldali nemzeti győzelméből indult volna el”; s a sikeres demokratizálódást miért mindig „mérésékelt pártok” irányították.<sup>122</sup> Az ilyen kérdésekre ezerféle részletes választ adhatunk; de miért csodálkozunk? Azért, mert nem vesszük észre az alapvető okot: hogy a szélsőséges pártok ugyan győzhetnek rövid távon, győzelmüket azonban elkerülhetetlenül elvesztik, mert „eltúlozzák az eszményeket”, s fordított kimenetekbe ütköznek. Vigyázzunk, nem arról van szó, hogy a mérsékelt pártok azt tudnák megcsinálni, ami a baloldalnak nem sikerül; hanem arról, hogy mint nevük is mutatja, a mérsékelt pártok nem kívánnak maximalizálni, „nem erőltetnek” semmit, s így elkerülik a csődöt mondó eszmények bumerángját. De ez a probléma, amely a moderatizmus számára nem merül fel, bizony kényszerítő módon felmerül azok számára, akik elutasítják.

A demokráciaelmélet újragondolásában a prioritás az *alkalmazhatóság* témáját és problémáját illeti, vagyis azt, hogyan valósíthatóak meg az eszmények; de ez semmiképpen sem jelenti, hogy a normatív elmélet ne legyen a fennálló demokrácia „kritikája”. Én nem kevesebb kritikát kérek. Több, de átgondoltabb kritikát kérek. S egyúttal azt kérem, hogy foglalkozzon valaki az elmélet gyakorlatba való átültetésével is. Mindenki csak fennen lebegő eszményeket javasol; de szinte senki nem mondja meg, *hogyan valósítsuk meg őket*.

122. Nancy Bermeo-t idézem (1990, 371), minthogy írásának címe: „Rethinking Regime Change” (A rezsimváltás újragondolása). Az írás jó; csak éppen az újragondolásig nem jut el.



## VI. KEZDENI, ÚJRAKEZDENI, S BELÉPNI A PIACRA

A demokrácia győzedelmes terjeszkedése kétféleképpen s két egészen eltérő formában történik: mint kezdés, *ex novo* létrehozás; vagy mint újakezdés, visszatérés a demokráciához. Latin-Amerikában (Mexikót kivéve) mindig visszatérésről, újraderokratizálásról van szó. A kelet-európai, illetve más országok túlnyomórészt most kezdik a demokráciát.<sup>123</sup>

Ha újakezdestről van szó, az átmenet abban az értelemben könnyű, hogy elég némi kiigazítással feléleszteni a korábbi államot. Dél-Amerika hozzá van szokva a demokrácia és a nem demokrácia váltakozásához; még nem találkozott totalitárius diktatúrával; s a demokrácia visszatérése vagy a demokráciához való visszatérés mindig lezajlott egy bő emberöltő alatt. A legrosszabb eset Paraguay, ahol Stroessner tábornok, a lovas ember (így Finer 1976), harmincöt évig maradt nyeregben. A brazil katonai diktatúra azonban húsz évig tartott, Pinochet chilei diktatúrája tizenhét évig bírta, a különböző argentin diktatúrák (Peróné, majd a katonáké) pedig egy évtizednyi vagy még kevesebb idő alatt kimerültek.

A volt kommunista országok esetében nem a visszatérés, hanem a meghonosítás, az elkezdés problémájáról van szó. Igaz ugyan, hogy a demokráciát mint politikai formát lehet importálni, másolni, nem egyértelmű azonban, pontosan melyik is az importálandó forma (az elnöki, a parlamentáris vagy valami egyéb?). Továbbá, a honosítás sikeréhez az is kell, hogy legyenek bizonyos gyökerek. A kelet-európai országok kommunista rendszerei viszont *tabula rasát* csináltak, gyökerestül irtottak ki minden más politikai tradíciót. S ráadásul túl sokáig, legalább negyven évig tartottak; a Szovjetunióban pedig egyenesen hetven évig. Tegyük azt hozzá, s ez a leglényegesebb, hogy a kommunista rendszerek egyben kommunista gazdasági rendszerek is. Latin-Amerika nem ismerte a kollektív tervgazdaságot; Oroszország és a kelet-európai országok viszont elvesztették a nem tervutasításos gazdaságnak még az emlékét is.

A két eset közt tehát óriási különbség van. Latin-Amerikában a demokratizálódás egyszerűen azt jelenti, hogy *kilépnek* a diktatúrából. A volt kommunista országok demokratizálódása ezen felül *belépést* jelent egy ismeretlen társadalom és gazdaság területére is. Az első egyszerű visszatérés az ismerethez, a második ellenben akrobatikus ugrás az ismeretlenbe. A volt kommunista térségben belül egyébként további különbséget kell tenni periféria és centrum közt: azon európai országok közt, amelyekre (erővel) kényszerítették a kommunizmust, s az eredeti, alapító kommunizmus közt. Az előbbiek számára a

123. Csak Csehszlovákia volt működő demokrácia az egész 1918–1939 közti időszakban. Magyarországon, Lengyelországban és Romániában az első világháború utáni demokráciapróbálkozások igen gyorsan diktatúrákba fordultak; Oroszországban pedig a „polgári demokratikus” szakasz csak 1917 februárjától októberéig tartott.

kommunista rendszerek vége kettős szabadulást hozott: nemcsak a belső politikai szabadságot, hanem a külső elnyomás alóli felszabadulást is. Az, hogy az ember szabadon beszélhet, tiltakozhat és szavazhat, olyan eufória, ami talán gyorsan elmúlik; de a szabadság mint függetlenség, mint az idegenektől való megszabadulás biztosan olyan boldogság, amely megmarad. Az alapító kommunizmus, a szovjet birodalom számára ez éppen fordítva van.

Képzeljük magunkat az átlag volt szovjet, ma orosz állampolgár helyébe. Számára a mérleg szinte teljes veszteséget, mégpedig súlyosan megrázó veszteséget mutat. Az a szabadság, amelyet ő tapasztal, csupán nagyfokú bizonytalanság: a nyomor, az utcára kerülés és az éhenhalás szabadsága. Emellett egy olyan állam polgára lett, amely egyszerre vesztette el önmagát (esett szét) s minden erejét. Olyan szuperhatalomé, amely egy reggel arra ébredt, hogy erőtlén, darabokban hever és kétségbeesetten szegény. S mindez jó vagy akár csak elégséges ok nélkül. A történelem folyamán még nem fordult elő, hogy egy hatalmas s még katonai ereje teljében lévő birodalom, amelyet mindenki (különösen a saját polgárai) legyőzhetetlennek látott, hirtelen mindenféle külső vereség, belső felfordulás nélkül felbomlott volna.<sup>124</sup> Miért és hogyan történhetett ez meg?

Az ideológia kiüresedése magyarázhatja a rendszer „elmeszesedését”, akár mállékonyságát is, de önmagában nem válthatott ki ilyen fordulatot. Egyéb-ként is már régóta folyamatban volt, s jórészt lezajlott anélkül, hogy bármi történt volna. Racionalizálhatjuk úgy is az összeomlás hirtelenségét és nagyságát, hogy ez a teljes egészében parancsuralmon – mégpedig a civil társadalom és az öntevékenység egész szféráját elsorvasztó parancsuralmon – nyugvó rendszer egyszerűen nem tudta pótolni a parancs hiányát. De semmilyen racionalizálás sem változtat a kérdésen, hogy miért éppen abban a pillanatban következett be a katasztrófa. Egy hirtelen krach nem ilyen-olyan feltételek, hanem cselekvések eredménye. Az exszovjet polgár tehát jó okkal kérdezi döbbenten, hogy miért történt mindez. S bizony okkal nem érti; vagy inkább érti úgy, hogy a szovjet birodalom véletlenül öngyilkos lett, esetleg szándékolatlan gyilkosság áldozata. Döbbenete is jogos. Lehet, hogy ez a döbbenet leveri, s belenyugvárra készíti. De az is lehet, hogy haraggá, bosszúvággá, a meg nem érdemeltnek érzett megaláztatás visszautasításává, agresszív frusztrációvá változik.

Az biztos, hogy a katasztrófa túlságosan nagy, túlságosan gyors, s még egyszer, nincs megfelelő és elégséges igazolása. Akit legyőznek a háborúban, azt mások fegyverrel kényszerítik, hogy elfogadja a vereséget. Aki polgárháborúba keveredik, saját szemével látja a kárt, amit önkeze okozott. Az exszovjet polgár azonban semmilyen háborút nem vesztett; nem rombolt le semmit; de

124. A „konzervatívok” 1991. augusztusi úgynevezett államcsínye nem (vagy csak igen csekély mértékben) volt az, mivel nincs hatalmi puccs önmagunk ellen. Ezeknek az összeesküvőknek az egyetlen összeesküvése a vezérlőteremben, ahová Gorbacsov telepítette őket, az volt, hogy rákényszerítették a Krimben elszigetelt Gorbacsovot, hogy írja alá a befejezett tény. Puccsot abban a pillanatban legfeljebb Jelcin csinált.



még a *mea culpa* vigasza sincs meg. Tűr majd a végtelenségig, vagy megpróbálja visszaforgatni a történelem kerekét? Megtudjuk a maga idején.

\* \* \*

Nyilvánvalóan sok múlik majd a gazdaság helyreállításán. Soha nem gondoltam (lásd 12.2.), hogy minden mai gazdaság „vegyes” gazdaság volna, tehát ilyen szempontból mindössze fokozati különbségek volnának köztük; ez rossz elképzelés, amely arra a még rosszabb következtetésre vezetett, hogy „fokozatosan” át lehet térni a piacgazdaságról a tervgazdaságra, s fordítva, a tervgazdaságról a piacgazdaságra is. Ez nem így van. S valóban: a tervgazdaság összeomlása csak mély szakadékkba vezetett, amelynek még az alját sem látni. A tervgazdaság „természetellenes” gazdaság, pazarló és a stagnáló antigazdaság, de ez nem azt jelenti, hogy a piacgazdaság abban az értelemben „természetes”, hogy magától, a semmiből bukkanna föl.<sup>125</sup> A piac persze magától működik, ha egyszer működésbe hozták; szó sincs viszont arról, hogy ha hagyják, ki is alakul magától. A tervutasításos gazdaság megteremtéséhez elég volt Sztálin utasítása; de a Sztálin-féle utasítások brutalitása és kíméletlensége sem lenne képes létrehozni azt, ami nem utasítható. A piac abban az értelemben „spontán rend” (lásd 12.3.), hogy önigazgató, s nem abban, hogy spontán módon ütné föl a fejét, mint a fű, ha lelegelték a kecskék.

Ne tévesszük össze a piaci *rendszerrel* a bazárt vagy a piacteret, ahol adnak és vesznek. A piaci rendszer történeti alakulat, s létrejöttének számos feltétele volt és van. Először is megfelelő jogrendszert igényel, amely egyebek mellett biztonságát garantálja. Másodszor, feltételez egy viszonylag ritka embertípust: a vállalkozót. A kelet-európai országokban ma hemzsegnak az ügyeskedők, akik feketén vagy tisztán szerzett pénzekből élnek, ahogy jön. Néhány ügyeskedőből aztán vállalkozó lesz. De az előbbiek úgy viszonyulnak az utóbbiakhoz, mint uzsorás a bankárhoz. A vállalkozó kockáztat, de nem spekuláns, aki kockáztat és azzal vége. Kell, hogy legyen benne kezdeményező szellem, de nem egyszerű rögtönző: az előrelátás, a kalkulálás, az irányítás képessége vezérli, amikor befektet. S harmadszor és utolsóként: a piaci rendszer feltételezi a fogyasztók-termelők univerzumát, azokét, akik válaszolnak az árak „jelzéseire”.

Az említett feltételek – s jó pár, amelyet nem említettünk – szemmel láthatóan nincsenek meg, vagy csak nyomokban vannak meg a volt tervgazdaságok területén. A tervgazdaság fél évszázadából kelt életre a „védett ember”, aki ugyan nyomorúságos életet él, aki be van zárva a számára kijelölt cellába, de aki nem tud élni a cellán kívül. A védett ember, a cellaember olyan lény, akit megrémít a nyitott társadalom, de még inkább a versengés bizonytalansága.

125. A „láthatatlan kézre” való hivatkozás itt nem helyénvaló. A látható kéz és a láthatatlan kéz kiegészítik egymást: az egyik nélkül a másiknak sincs értelme. Képtelenség az az eszme, hogy a történelem teljes mértékben egy mérnöki tervre, de legalábbis szándékos beavatkozásokra (a látható kézre) redukálható; s ugyanilyen megalapozatlan az az elképzelés is, hogy mindent bízunk csak a láthatatlan kézre.

A kelet-európai embert ellenállhatatlanul vonzza a nyugati bőség, de teljesen felkészületlen, hogy megfizesse az árát: a piac kegyetlenségét, a munkanélküliséget, a kemény munkát, a drága lakást. Bármennyire boldog, hogy kijöhetett a cellájából, zsigereiben továbbra is ragaszkodik ahhoz a (gazdasági) biztonsághoz, amit a kolostor vagy a börtön nyújtott neki.

Az igazság az, hogy Keleten valami ahhoz hasonló fog szükségyszerűen megismétlődni, mint az első ipari társadalmat bevezető „nagy átalakulás” (Polányi 1997) volt: olyan nagy átalakulás, amely tulajdonképpen brutális szakítás. S ezzel párhuzamosan, a cellából kikerülő ember valami ahhoz hasonlóan van kitéve, amit annak idején Erich Fromm (1993) a „szabadság elől való menekülésnek” nevezett. A volt tervgazdasági országoknak el kell jutniuk a piacgazdasághoz, mert ez kötelező, alternatívák nélküli választás. De hogy mikor, hogyan és hány cikcakkal, az még csak eztán derül ki. Demokratikus formát kialakítani viszonylag könnyű, de legalábbis tudjuk, hogy mi a módja. Azonban még a módját sem tudjuk, hogyan kell piaci társadalmat, illetve gazdaságot létrehozni ott, ahol annak tagadása uralkodott. És azt tudjuk a legkevésbé, hogy lehet ezt a két dolgot egyszerre létrehozni.

Claus Offe úgy foglalja össze ezt a problémát, hogy a Keleten folyamatban lévő összes átalakulás egyidejűsége olyan „túlterhelést” teremt, amely egész sor kölcsönös leblokkoláshoz vezethet. Például: „1. a demokratikus politika leblokkolhatja a privatizálásokat és a piacosítást, 2. a privatizálás sikerülhet, de anélkül, hogy piacosodást és ezt követően növekedést és prosperitást produkálna... 4. a demokratikus politika kibontakozhat anélkül, hogy eljutna a társadalmi konfliktus békés megoldásához, mert olyan etnikai és területi konfliktusok uralják, amelyeket nem lehet megoldani demokratikus kompromisszumokkal; 5. a piacosítás sikerülhet anélkül, hogy... a jövedelmek kiegyenlítését eredményezné; 6. az ezekből a kudarcokból származó csalódások és frusztrációk felhalmozódása olyan típusú »demokráciát« hozhat létre... amely végül is populista elnöki diktatúra; 7. s megfordítva, az ilyen frusztrációk magántulajdon nélküli piacosításhoz s ilyenformán a termelőeszközök állami tulajdonához való visszatéréshez vezethetnek” (Offe 1991, 886–887). Egyszóval, szinte minden félrecsúszhat és eltorzulhat.

## VII. A GAZDASÁGOS GAZDASÁG

Mint láttuk, a demokráciából a „szükséges” (ámbar kevésbé vagy csöppet sem legitim) diktatúrához való visszatérés mindig lehetséges. A tervgazdasághoz való visszatérés azonban elképzelhetetlen, azon nagyszerű oknál fogva, hogy a nem piac bukása ismét világossá teszi, hogy mi gazdaság és mi nem. Míg hisznek benne, hogy a piaci rendszernek van alternatívája, jól teszik, ha piacnak hívják őket, de piacgazdaságot mondani ma már tautológia. Alapelvek



szempontjából egyetlen gazdaság létezik: az a gazdaság (béke veled, Robinson 1980), amelyet neoklasszikusnak nevezünk. A közgazdászok persze továbbra is iskolákra oszlanak, s továbbra is lesznek liberalisták, akik a nem mindenható kormányokat kedvelik nem tökéletes piacokkal, és intervencionalisták, akik szerint a kormánynak irányítania kell a piacot. De az már nem vitakérdés, hogy *mi gazdaság* és *mi nem*. Lehetnek nézeteltérések és álláspont-módosítások a részletek szintjén, de a lényeg az, ami.

Az ökonómia szó átlátszó, ha valaki tud görögül: az *oikosz* házat, lakóhelyet és tartozékait jelenti; a *nomosz* pedig törvényt, irányadó elvet, szabályt. Tehát az *oikonomia* vagy megszokottabban „ökonómia” a házra vonatkozó normák összessége, *imperativus domesticus* (a *domus* az *oikosz* latin megfelelője). Az *oikosz* angol megfelelője a *household*, illetve a *householding*, a jelentése pedig házat (*house*) tartani (*hold*), illetve házhoz tartozó. Az *oikonomia* teljes jelentése angolul *law of the household*: a háztartás törvénye. A kifejezés jelentése több mint kétezer éven át (Arisztotelész óta) nem sokat változott. Mikor a „ház” magában foglalja a földbirtokot és az *ager*, a mező hasznosítását, a földművelés, a „mezőtartás” törvénye nem különbözik a háztartásra vonatkozó törvényektől.

Előrelépés csak az ipari forradalommal, a finánc kapitalizmus kialakulásával, a befektetésre szánt pénz megjelenésével (lásd 12.6. és 12.7.) következik be. Már a görögök is értékelték, hogy ha a pénz önmagában is cél, kívül kerül az *oikonomia* hatáskörén; s negatívan értékelték, mint kihágást, mint *krematisztikát*, ahogy a gazdagság „technikáját” nevezték.<sup>126</sup> De vajon a mi krematisztikánk valóban és teljesen kilép az *oikonomiából*? A nagy általánosításokkal az a baj, hogy a világot és a jövőt tömbökre osztják. De a történelmi növekedés valójában apránként megy végbe, s sokkal jobban hasonlít egy mozaikra vagy változó arányú elegyre. E mozaikban vagy elegyben még jelen van az *oikonomia* is: a kistulajdonos, a középburzsoá továbbra is a „ház törvényei” szerint jár el. A kivételek látványosak, de a „házat” birtoklók kilencven százaléka még ma is az *oikonomia* és nem a krematisztika elveihez igazodik. Az embernek mint gazdasági lénynek még ma is ez felel meg leginkább: akkor van elemében, ha saját gazdaságát gondolja. S még ha a súlypont eltolódik is a sajátjával való „törődésről” a profitra, az egyre „többet akarásra”, a profit akkor is hazakerül, vagy a ház és a hozzá tartozó részegységek sokoldalú felvirágoztatására fordítják.

Eddig persze csak a magángazdaságról volt szó. A közgazdaságra vagy államgazdaságra még nem került sor, minthogy ezek egészen új keletű fejlemények. A húszas évekig az állam adóztatott és költött; de nem volt valódi értelemben vett „gazdálkodó állam”, vagyis termelő javak tulajdonosa és igazgatója. A közgazdaság fogalma a szocialisták előtt nem létezik, s gyakorlati megvalósulására csak az első világháború után kerül sor és akkor sem minde-

126. A görög kifejezés *krématisztiké téchne* volt.

nütt.<sup>127</sup> Miért hozzák létre a közgazdaságot? Egyrészt szükségből és a konjunktúra pótlására: az állam magára vállalja azokat az iparágakat, amelyek másként csődbe mennének, hogy megvédje a foglalkoztatást és hasonlókat. Fontosabb részében viszont szándékosan hozzák létre, a szocialisták terve ugyanis a magántulajdon felszámolása volt.

Álljunk meg azonban egy közbevetés erejéig, s tisztázzuk, hogy a *magántulajdonosi* gazdaság és a *magángazdaság* ugyanaz-e. Régen az volt, de ma és a távlatot tekintve már nem ugyanaz. A magántulajdon „természetesnek” tűnik, s természeti jogként fogalmazódik meg, míg protektív tulajdon, amely egyszerre védelmezi az életet, a szabadságot és a javakat (lásd 12.7.). Semmi magától értetődő és normális nincs viszont a mértéktelen vagyonban, s ezzel nincs „természetes” létoka sem; s a magántulajdon elleni támadás valóban akkor kezdődik, amikor az kilép a ház keretei közül, kapitalista jelleget ölt, s külső hatalomként konstituálódik. A ház ura (*dominus*) otthon uralkodott a család felett, amely bármilyen népes volt, az *övé* volt abban az értelemben is, hogy neki kellett gondoskodnia az övéiről, az egész nemzetségéről (*gens*). Ez a *dominus* tehát olyan úr, akinek voltak kötelességei is. A vadkapitalizmus tulajdonos-ura ugyanígy parancsol a családon kívül. Minden az övé, ő dönt mindenki felől, de a *külső hatalma* nem jár kötelességekkel. A munkásai vagy alkalmazottai nem az ő eltartottjai; s ha már nincs szüksége rájuk, egyszerűen megszabadul tőlük, vagyis elbocsátja őket.

Ez, ha jól belegondolunk, óriási és pusztító változás. Ez az „urasági kapitalizmus” azonban nagyrészt kihalóban van.<sup>128</sup> Helyét – legalábbis fontosságban – a menedzserek irányította piaci óriások „anonim kapitalizmusa” foglalja el. A menedzser olyan úr, aki egyáltalán nem és semmiben nem tulajdonos. A menedzserek forradalma, amelyet James Burnham már 1941-ben megjósolt, megszünteti a *tulajdon-hatalmat* és *tulajdon nélküli hatalommá* alakítja. A tulajdont továbbra is támadják, de már nem tudni, ki ellen folyik a harc. Erről nemsokára lesz még szó; de jegyezzük meg addig is, hogy egy gazdasági rendszer lehet magángazdasági anélkül, hogy magántulajdonosok irányítanák. Ez igen nagy változás.

S most folytassuk az előbbi gondolatmenetet azzal a kérdéssel, hogy miért kellene a magántulajdont kiküszöbölni, állami gazdasággal, közösségi gazdasággal helyettesíteni. A szocialista válasz lényegében az, hogy a magántulajdon igazságtalan. Ezt nehéz tagadni. Csakhogy ez morális érv, ráadásul csak félig érv. Hogy mi a gazdasági érv? A teljes (és pozitívan kifejtett) érv az, hogy a közösségi gazdaság nemcsak igazságosabbnak, de előnyösebbnek is ígérkezik, mint a magángazdaság. Ha csupán igazságosabb lenne, az nem lenne ele-

127. A gazdálkodó állam sosem honosodott meg az Egyesült Államokban vagy Japánban; itt a beruházás kizárólag magánkezdeményezéseken alapul.

128. Nyilvánvaló, hogy a nagy magánkapitalizmus (noha egyre kevésbé oly módon „urasági”, mint egy évszázaddal ezelőtt) még jellemző néhány fejlett ipari országban, beleértve Olaszországot is. Ez azonban nem befolyásolja az itt kifejtendőket.



gendő: a gazdaság a saját elveinek megfelelő, azaz hasznosságra alapozott igazolást igényel. Ezért az lesz a kérdés, hogy miben áll a közösségi gazdaság *előnye*? Erre azt felelik, hogy míg a magángazdaság egyes magánembereket részesít előnyben, a közösségi gazdaság az általános érdekekkel, egyszerűen a köz szolgálatával törődik. Ha így volna, szép volna. De nincs így, s logikailag sem egyértelmű, hogy így volna.

A gazdaságnak az a logikája, hogy a magánszemélyekre hagyott gazdaságot mindenki *magának* irányítja: ha jól csinálja, neki jó, ha rosszul, neki rossz. A közösségi gazdaság viszont olyan gazdaság, amelyet valaki *mások* számára, valamely általános és ismeretlen alany számára igazgat, s pontosan ezért felelősségmentesített gazdasági rendszer: aki ellenőrzi – a pocakos bürokrata vagy politikus – soha nem a saját zsebéből fizet, *nem a saját pénzét veszti el*. Ha valaki a magángazdasági rendszerben veszít, eltűnik (s többé nem tud ártani), aki viszont a közösségi gazdasági rendszerben veszít, veszthet (s árthat) nyugodtan tovább, mert soha nem ő fizet rá.

S ez nem csupán költségek kérdése, motiváció kérdése is. Az enyém hozzám tartozik, de a másé mintha senkié volna. A sajátjával az ember ösztönösen törődik, de kit érdekel a másé, a senkié? A saját házára vigyáz az ember, a bérelt házat lelakja. Amíg a kis léptékű *oikonomia*, a tulajdonképpen értelemben vett *imperativus domesticus* keretein belül vagyunk, a karbantartás nem jár költséggel, mert ezt a munkát önmagunknak, ingyen végezzük; ezzel szemben a köztulajdon a működtetési költségeken túl hatalmas igazgatási, karbantartási költséggel jár, s ez mind effektív kiadás. Ezért azt mondhatnánk, hogy a magántulajdon önmegtartó, míg a közösségi tulajdon önpusztító.

Erre azt lehetne válaszolni, hogy a saját tulajdon és „a vele való törődés” kapcsolata kulturális természetű, és hogy sok kultúrában nyoma sincs. Ebből pedig az következik, hogy módosulhat, tehát egy kollektivistákultúrában ugyanúgy fognak törődni a kollektív tulajdonnal, mint az individualistákultúrában a magántulajdonnal. Az ellenvetés első fele helyes; ám legfeljebb arra ad magyarázatot, hogy bizonyos gazdaságok miért nem emelkednek fel. Fekete-Afrika országainak többsége például a szocialista gazdaság megszűnte után valószínűleg tovább stagnál majd, mert e kultúrákból hiányzik a (nem létező, soha nem is létezett) magántulajdonnal való törődés érzéke. A második fele viszont teljesen valószerűtlen, s annak legjobb cáfolatát épp a kommunizmus tapasztalata nyújtja. A tulajdonosi individualizmust kiirtották, de ez a legkevésbé sem vezetett oda, hogy az emberek az „enyém” helyett a „mienkkel” kezdjenek törődni. A mindenki háza vagy háztartása lepusztult és kész.

\* \* \*

Tehát van egy biztos győztesünk. De vigyázzunk, a magángazdaság csak akkor kerül a közösségi gazdaság elé, ha a két végletet vetjük össze: a kis- vagy középtulajdonost (akinek gazdasága addig ér, ameddig ő maga, s viszont) és a gyáripáros-tulajdonos államot, amely kivonja magát a versengés alól, s akkor

is érinthetetlen, ha a számlái nincsenek rendben. E két véglet közé azonban beékelődött egy harmadik *genus*, az anonim kapitalizmus. A piaci óriások tulajdona kistrésztvényesek milliói közt oszlik meg, s ez hatalom nélküli tulajdon.<sup>129</sup> A hatalom ezzel szemben a menedzserek kezében koncentrálódik, akik semmilyen értelemben sem tulajdonosok. Hogy is van ez?

Első kérdés: az óriási korporációk milyen értelemben tekinthetők magántulajdonnak? Abban az értelemben, hogy a tulajdonosok (legalábbis többségükben) magánrésztvényesek. De csak nagyon mérsékelt tulajdonról van szó: aki mondjuk egy milliárdodnyi rész tulajdonosa, az csupán befektető: részvényt vehet vagy eladhat, gyakorlatilag ennyi hatalma van.

Második kérdés: milyen értelemben „piaciak” a piaci óriások? Abban az értelemben, hogy versengeniük kell, s ha vesztenek, csődbe mennek. De – első kétség – ez a mi óriásunk valóban alá van vetve a piacnak, a piac törvényeinek, vagy inkább uralja a piacot? Ehhez tegyünk hozzá egy másik – ellentétes – kétséget: hogy ez az óriás „túlságosan piaci”, abban az értelemben, hogy időhorizontja negyedéves, hogy lídércnyomásként nehezedik rá az osztalékok lejárata, és hogy éppen ezért nem tud hosszú távra tervezni és befektetni. Akárhogy is van, az világos, hogy a menedzserek birodalma a maga módján a „piacon van”, de az biztos, hogy ez a mód egyáltalán nem optimális.

Harmadik kérdés: ha a menedzsereké a hatalom (s nem a tulajdonosoké), akkor ezt milyen típusú hatalomnak kell tekintenünk? Egyáltalán, hogy lesz valakiből menedzser? Az elterjedt eljárás erre a kooptálás. Ez folyhat ádáz vitákkal; de az egymást kinevező igazgatók belső ügye marad. S ha ez így van, ki ellenőrzi őket? Kialakult az ellenőrző-ellenőrzöttek, azaz a kereszt-összetételű igazgatóságok rendszere, amelyek „békén hagyják” egymást: én nem zavarlak téged, s cserébe te sem zavarsz engem. Ez felelősség nélküli hatalmat teremt vagy teremt újra. A gyáriparos állam esetében a felelőtlenség így néz ki: a veszteségesen záró tehetségtelen menedzser a helyén marad, veszteségeit pedig kiegyenlítik az államkasszából. Viszont a piaci részvénytársaságok esetében, ha egy menedzser melléfog, megbukik. Ma azonban saját kezűleg előre felszerelt arany ejtőernyővel száll alá: meggazdagodva bukik meg. A piac által legyőzött magántulajdonos elszegényedve bukik meg; a nem tulajdonos menedzsért viszont anélkül bocsátják el, hogy saját zsebéből megfizetné a kárt, mi több, magát fizetteti meg.

A magán-részvénytársaságok menedzserének e fantomképén már látszik, hogy nem olyan biztos, hogy jobban fogja csinálni, mint az állami vállalat igazgatója. Biztos, hogy míg az állami menedzsért politikai érdemei miatt nevezik ki, míg az adófizetőkkel fizetteti meg a veszteségeit, s míg kivonja ma-

129. Ebben az esetben az ötszázaléknyi tőkerészesedés is kontrollt biztosíthat; de általában nem válik menedzseri hatalommá. Az Egyesült Államokban gyakran a biztosítók vagy nyugdíjalapok birtokolják a nagy részvénytársaságok ellenőrző részvénycsomagjait; de ezek az „elvi” kontrollálók szinte soha nem avatkoznak bele az irányításba: ha elégedetlenek, eladják a papírt.



gát a versenytörvények alól, a magánmenedzser kívánatosabb marad. De a piac tervgazdaság feletti győzelme lassan rászorítja a gazdálkodó államot, hogy álljon be a sorba, lépjen versenybe maga is. Ebből következően pedig esetről esetre lehet csak ítéletet mondani.

\* \* \*

A gazdaság – Hegelt idézve – a szükségletek szférájába tartozik. A szükségletekkel pedig nem lehet viccelni. S mégis, sokszor vicceltünk a szükségletekkel is, mondván, hogy van jobboldali gazdaság és van baloldali gazdaság: ez az ideologikus gondolkodás sok ostobaságának egyike volt. Az ideologizmus elmúltával viszont egyet kell értenünk – majd meglátjuk, mennyi idő kell hozzá –, hogy a jobboldalról és baloldaltól szóló diskurzus ott kezdődik, ahol a gazdaság véget ér.

A gazdaság terminus egyrészt a javakat és szolgáltatásokat létrehozó tevékenységek együttesét jelenti, másrészt egy kritériumra utal: „gazdaságosan” termelni annyit tesz, mint a lehető legkisebb költséggel termelni, beszerezni, eladni, eladásra nyerni. A gazdaságnak nyereségesnek kell lennie, hogy valóban gazdaság legyen. Ha egy gazdaság veszteségesé válik, gazdaságtalan gazdaság lesz, s végső soron *nem* gazdaság. Hasonlóképpen, a gazdaságban az első feladat a beruházás és a termelés. Az úgynevezett „szociális gazdaság” elvárja, hogy a gazdasági imperatívusz emberi arcot öltjön és a szív érvei mérsékeljék. Ám legyen. De mikor a „termelésről” az „elosztásra” (a termelésből nyert profitra) térünk át, akkor a gazdaság területéről az etikai-politikai szférába léptünk. A gazdaság persze nem minden; de azért nem kellené azzal összekevernünk, ami nem gazdaság.

Még egyszer: a gazdaság arra való, hogy gazdagságot teremtsen. E gazdagság elosztásával, illetve újraelosztásával viszont a politika foglalkozik; ezért lehet az elosztási módszereket baloldalinak vagy jobboldalinak nyilvánítani. A politika azonban csak akkor tudja elosztani a gazdagságot, ha azt a gazdaság előállítja. Ha a gazdaság nem működik, a politikának bizony semmi elosztanivalója nem lesz, és végül szegénységet oszt majd. A gazdagság termelése az elosztáshoz képest autonóm, s procedurális elsőbbsége van. Gondolhatjuk ugyan, hogy az elosztás fontosabb, de ez nem változtat a termelés procedurális prioritásán. Ha nincs ennivaló, csak az éhséget oszthatjuk meg, s ez nem túl vonzó kilátás.

Összefoglalom. Az volt a kérdés, hogy melyik a gazdaságos gazdaság. Mindenekelőtt az *oikonomia*. De mikor a ház túlságosan nagy lesz, vagy magunk mögött hagyjuk, a piac lép a helyébe mint szabályozóelv. Ekkor a jó és a rossz gazdaság közti határt a verseny jelöli ki: aki aláveti magát a versenyszabályoknak, az a gazdaságban van; aki megsérti őket, kikerül a gazdaságból. Nagyjából így van. A mi gazdasági rendszereink, mint mondtam, kicsit a mozaikhoz hasonlítanak. Az egyik lapocskán a tulajdonos-úr van; másikon a hatalom nélküli tulajdon; harmadik a tulajdon nélküli hatalom;

s megint másikon a tulajdonos állam. Hogyan viszonyulnak egymáshoz ezek a mozaiklapok?

A gazdaság vastörvénye, hogy aki hibázik, annak fizetnie kell (ha nem, akkor a nem gazdaságban vagyunk); jóllehet a mozaik minden lapocskáján eltérő fizetség szerepel. Ez az ár a magántulajdon esetében a legnagyobb: aki hibázik, tisztán saját anyagi kárára teszi. A részvénytársasági kapitalizmus esetében a menedzser, aki hibázik, elveszíti az állását, de nem veszti el a vagyonát. A köztulajdon esetében pedig az igazgató, aki téved, még az állását sem veszti el; itt megengedett, hogy aki téved, soha ne fizessen semmit. Eddig jól elkülönülnek a fokozatok. De tegyük fel, hogy az állami vállalat igazgatójára ugyanolyan szankciók várnak, mint a piaci óriások menedzserére. Ebben a helyzetben a két eset természetesen egyenértékű. Ha az állami gazdaság védetté válik és politikai ellenőrzés alá kerül, ez lesz mind közt a legrosszabb. Elvi szinten azonban nem mondhatjuk ki, hogy a menedzserek gazdasága jobb, mint a közösségi gazdaság, mint ahogy azt sem állítjuk, hogy a privatizáció minden baj gyógyszere. Ne essünk túlzásba: a magán nem mindig jó, a közös nem mindig rossz.

## VIII. JÓ TÁRSADALOM, ROSSZ POLITIKA

A kommunizmus veresége a rossz társadalom veresége. A kollektivista tervezés a rossz gazdaság veresége. De a *rossz politika* még nincs legyőzve, sőt. Azért is hagytam utoljára a „rossz politikát”, mert ezt a legnehezebb pontosan meghatározni. Az ideológiák korában hasztalan vállalkozás is lenne, posztideologikus korunkban azonban meg kell kísérelnünk. A jó és a rossz politika részben elkerülhetetlenül relatív fogalom, de az hibás állítás, hogy megkülönböztetésükre nincs semmilyen objektív kritérium (vagy interszubjektív megállapodás), ráadásul nagyon drága tévedésekhez vezet.

A mai államok tevékenységének nagy és fontos része a gazdaságpolitika. A gazdaságpolitika *politika*: a politikai adminisztráció dönt róla, s legalábbis a demokráciában olyan megfontolások alapján, amelyek soha nem függetlenek a választási számításoktól. A tárgya persze a gazdaság, ezért eredményei mérhetőek, egyértelműek. Az általában vett politikában az igazság pillanata elodázható, sőt az igazság gyakran elkendőzhető. A gazdaságpolitikában viszont mindig eljön az igazság pillanata: nem rejtegethető, sokáig nem is halogatható, s „belső lényegét” tekintve nem is „vitatható”.<sup>130</sup>

Ki vitatná például, hogy az államadósságot pénznyomtatással fedezni

130. Szándékosan idézem az *essential contestability*, a fogalmak belsőleg vitatható s mindig vitatandó természetének elméletét (Connolly 1974). Elméletnek elég nevetséges, divatként azonban megvolt a maga évtizedes tündöklése.



rossz politika. Az inflációkeltő politika rövid távon konjunkturális alapon védhető; a strukturális infláció azonban védhetetlen.<sup>131</sup> S ott a százszor is kipróbált teljes foglalkoztatás, az árbefagyasztás vagy az adóztatni és költeni politikája, amely mind csálhatatlanul kontraproduktívnak bizonyult, és amelyeket ma már mindenki rossz politikának tart. Ne ragadtassuk tehát magunkat túlzásokra, s ne jelentsük ki, hogy a politikában a jó és rossz mindig és mindössze ideologikus predikátum, amelynek jelentése relatív, attól függ, hogy ki állítja őket. Egyetértek azzal, hogy a jó konzervatív politika mindig rossz szocialista politika lesz, s viszont. De azzal már nem értek egyet, hogy az egész politikát ilyen módon kellene relativizálnunk. A „deficités demokrácia”, amely képtelen a kiadásait ellenőrizni, s az adósság-infláció ördögi körébe kerül, kétségtelenül rossz politikával megvert demokrácia. S ez nem ideologikus állítás; inkább a tagadása ideológia.

\* \* \*

Miért kerülnek olyan gyakran csődbe demokráciák – Latin-Amerikát például teljesen letarolta a csőd –, s miért tűnik járványszerűen fel a „deficit veszélye” a konszolidált demokráciákban is? Ennek számos oka lehet, de első és legfőbb oka, hogy a demokratikus állam ma szerkezetileg alkalmatlan a kiadások megfékezésére.

Alkotmányainkat a XVIII. században arra találták ki, hogy szembeszálljanak a rossz politikai formával, azaz ellenőrizzék és korlátozzák az abszolút hatalmat. Az egyik és legrégebbi (a középkorra visszanyúló) korlát a *no taxation without representation*, amely szerint az uralkodó nem vethet ki adót az adófizetők, a megadóztatottak képviselőinek beleegyezése nélkül. Ezért a beleegyezésért cserébe az adófizetők politikai súlyt és beleszólást követeltek az őket képviselő testületnek; és így jöttek létre lassan-lassan az első parlamentek (Franciaországban a rendi gyűlés).<sup>132</sup> E parlamentek hatalma épp a „kassza feletti hatalom” volt: alkudoztak s egyszersmind fékeztek a túlköltekezést. Ez a kiadás-visszafogó funkció egyébként bizonyos fokig megvan a liberális alkotmányokon alapuló parlamentekben is.

A hatalommegosztás doktrínája szerint a megosztáshoz tartozik, hogy a kormány csak annyit költhet, amennyit a parlament juttat neki; s a parlament valóban árgus szemekkel figyelő, fukar őr volt, mert azokat képviselte, akik fizettek. S ez mindaddig így is volt, míg fennállt ez a helyzet. A választójog kiterjesztésével azonban a nincstelenek vagy kevés tulajdonnal rendelkezők, a nem adózók is választók lettek. S ezáltal annak a képviselőnek a helyébe, aki

131. Strukturálisan az infláció viszonylag alacsony szintje is torzít, részben azért, mert elködösíti az árak funkcióját (mivel mindegyik emelkedik, már senki nem veszi észre, hogy melyek emelkednek túlzottan), részben azért, mert bizonytalanná teszik a közép- és hosszú távú tervezést. Ma már mindkét mozzanatot széles körben elismerik.

132. Ez a fejlődés tele volt megszakítással és kacskaringóval. Összefoglaló rekonstrukcióját lásd Sartori 1990, 177–184.

fékezi a kiadásokat, mert az adófizetőket képviseli, lassanként az olyan képviselő lépett, aki fokozza a kiadásokat, mert azokat képviseli, akik ennek haszonélvezői. Végül a *no taxation without representation* (nincs adóztatás képviselő nélkül) formulája helyére a *more taxation via representation* (nagyobb adóztatás képviselő útján) formulája lép. A parlamenti képviselők még a kormányoknál is költekezőbbek lettek, miután bevezették az általános választójogot, illetve miután a minimális állam (amelytől csak rendet és törvényeket kívántak) minden es állammá alakult, amelytől elvárják, hogy mindent megoldjon.

Az államháztartás mérlegét nagyjából e század közepéig az is egyensúlyban tartotta, hogy a „mérleg” kifejezés (a szavak hatalma!) eredendően sugallja azt a képzetet, hogy kiegyenlítettnak kell lennie, egyensúlyban kell maradnia. Ez a korlát azonban Keyneszel megszűnt. Nem mintha Keynes *sic et simpliciter* a mérleg „felborítását” ajánlaná.<sup>133</sup> Ám a politikusok nagy szimplifikátorok, csak azt fogják fel belőle, ami kapóra jön nekik. Szerintük tehát Keynes elmélete feljogosít arra, hogy eladósodjunk és fedezet nélkül költekezzünk. Ez volt a „nagy zabálás”. Nagyjából negyven évig mindannyian a jövő számlájára élünk, a *carpe diem* tigrisén lovagolva és pénznek nevezett papírt nyomtatva.

Az ember gyenge teremtmény, nehezen áll ellen a kísértéseknek. A politikus pedig ebből a szempontból a leggyengébb ember. Ha a struktúrák nem segítenek, nemigen vagy csak nagyon nehezen kerülhető el, hogy a mérleg felboruljon. Márpedig tény, hogy a struktúrák nem segítenek, hogy a mi alkotmányos rendszereink elvesztették a *kassza őrét*. A mi alkotmányaink sok dolgot „fékeznek”, de a kiadásokat nem. Ebből következik, hogy a fiskális felelőtlenség elárasztja és alámossa a költségvetést s az egész rendszert. Jó társulási forma sokféle rossz politikát is teremthet.

A demokrácia sikere a volt kommunista országokban nagymértékben függ „jó gazdaságra” való átállásuktól. De függ azoknak a demokráciáknak a példájától is, amelyek demokráciamodellként kínálóznak; márpedig a példa is, a modell is sok kívánnivalót hagy maga után.

Dahl azt a kérdézi: „Ha a jövedelem, a gazdagság és a gazdasági pozíció is politikai erőforrások, s ha ezek az erőforrások egyenlőtlenül vannak elosztva, hogy lehetséges, hogy az állampolgárok politikailag egyenlőek legyenek? Ha pedig az állampolgárok politikailag nem lehetnek egyenlőek, hogy létezhet demokrácia?” (1989, 326.) Szerintem Dahl itt túloz, nem is kicsit. S ha a fejlett demokráciák ezt a *modellt* átvételre kínálják a kezdő demokráciáknak, ez azonnal tévútra fogja vezetni őket. Mint Di Palma nagyon okosan mondja, amit ajánlani kell, az nem „valamiféle előíró-részletező egész, alaptételszerű standardokból levezetett elvont konstrukció...”, hanem már kipróbált, szűken politikai intézmények és gyakorlatok, illetve szabályok és eljárások együttese” (1990b, 15). Ami a példát illeti, az se ebből a szempontból, se a „jó politika”

133. Erről lásd Buchanan és Wagner (1978), akik a „deficit demokrácia” kifejezést – ez könyvük címe, amely ismertté tette magát a kifejezést – kifejezetten Keynesnek tulajdonítják.



tekintetében nem valami kitűnő. Tegyük fel például, hogy képesek leszünk politikai rendszereinkbe bevezetni a fiskális felelősséget,<sup>134</sup> s hogy a gazdaságaink, amennyire lehetséges, igazodni fognak az *oikonomia* modelljéhez. Az előttünk álló jövőben így is bőséges lehetőség van „rossz politikára”: az okokra nyomban rátérünk.

## IX. HIC SUNT LEONES

Remélem, senki sem sírja vissza a félelem stabilitását, a nukleáris szuperhatalmak kölcsönös és biztos megsemmisítésén (*mutual assured destruction*) alapuló békét, amit már magunk mögött hagytunk. A félelmen alapuló stabilitás végével azonban nagyon instabil időszak kezdődik. Az úgynevezett új rend a valóságban sokkal inkább új rendetlenségnek tűnik. Az elmúlt ötven évben a külső bizonytalanság belső stabilitáshoz vezetett. Most azonban épp fordítva van: a nagyobb külső biztonság nagyobb belső instabilitást enged meg, sőt talán bátorít.

Ellenség nélkül élni – ez bizony vadonatúj tapasztalat az emberi nem számára. De ha valakinek nincsenek ellenségei, előfordulhat, hogy maga válik saját legádázabb ellenségévé. Mint Giuseppe Di Palma mondja, „Miközben nehezebb a demokráciának ellenállni, a demokrácián *belüli* ellenállás sokkal könnyebb lett, ha éppen ellenállni akarnánk” (1990a, 240–241). Ezt a passzust céljaimnak megfelelően úgy fogalmaznám át, hogy minthogy egyre nehezebb a demokráciának ellenállni, a demokrácia vajon képes lesz-e erre, s ellen tud-e állni saját magának?

A régi térképek fehér foltjaira azt írták: *hic sunt leones*, itt oroszlánok laknak. Mi most egy ilyen oroszlánokkal teli világba lépünk. Néhány oroszlánt már jól azonosítottunk, példa rá a demográfiai bomba (melyet mind a mai napig meggondolatlanul bátorítanak, vagy elégtelenül fognak vissza; egyedül Kína veszi komolyan), a fenyegető ökológiai katasztrófa; ezek azonban nem érintik a demokrácia elméletét. Más oroszlánok viszont körülöttünk, épp e területen grasszálnak, de senki sem próbált még nevet adni nekik, s teljesen ismeretlenek számunkra. Ismeretlenekkel teli jövő áll tehát előttünk, kezdve például azzal, hogy mi lesz a „bal”.

\* \* \*

134. A kassza fellelő ellenőrzés helyreállításának sok lehetséges módja van. Ha az európai integráció eljut az egységes valutához, amely kikerül az egyes államok ellenőrzése alól, az Európa számára fiskális szempontból megváltás lesz. A kiadások alkotmányos korlátozásának amerikai terveiről lásd Wildavsky (1980) és R. E. Wagner et al. (1982).

Az ideológiák vége nem jelenti egyúttal a „jobb” és a „bal” végét. Merem remélni, hogy a velük való visszaélés azért véget ér: például a baloldali matematika vagy genetika, a jobboldali gépgyártás, meg a hasonló ostobaságok ezrei. De hogy hajózni tudjunk a politika tengerein, továbbra is szükségünk lesz iránytűre, s ennek északi és déli pólusa a politikában a jobb és a bal. 1990 körül ez az iránytű megbolondult: a „bal” 180 fokkal jobbra fordult (a kommunisták hazájukban egyszerre „konzervatívok” lettek), és a „jobb”, amely ugyanennyit fordult, most a bal oldalra került (s az antikommunisták – éppen Moszkvában – egyszerre „haladók” lettek). A baloldal mostani zavardottsága tehát érthető. S üdvös is, mert ez a bolondos keringés megszünteti a fogalom dogmatikus jellegét. Ettől persze a baloldali érzelműek továbbra is annak vallják majd magukat; a „bal” olyan zászló, amelyet aligha vonnak le; a bal ellentéte, a jobb pedig az egyetlen, de legalábbis a legjobb ellenség, ami megmaradt. De azt még nem tudjuk, milyen lesz ez a régi hordókba öntött új bor?.

A baloldal és a jobboldal meghatározásának minden régi kritériuma darabokra hullott.<sup>135</sup> Elsőként az, hogy a marxizmust és a baloldalt szíami ikreknek tekintették; ebből az következett, hogy a marxisták dolga volt időről időre eldönteni, mi a „politikailag korrekt” bal. De nézzük meg közelebbről. Bobbio szerint „a baloldal az értékek terén mindig az egyenlőséget részesíti előnyben, inkább az egyenlőséget, mint a szabadságot... az általános történelemszemlélet szempontjából változás- és megújításpárti... a politikai cselekvés tekintetében pedig... intervencionalista, azaz hajlamos a közhatalom felhasználására” (in Bosetti 1991, 133). Igen; de ezek a tulajdonságok mára túlságosan felhígultak, vagy egyáltalán nem is léteznek. Ami az elsőt illeti, tény, hogy a marxizmus tönkretette és teljesen félreértette az egyenlőség fogalmát, olyannyira, hogy az egyenlőség legjobb értelmezése ma „baloldali” leegyszerűsítésének kritikájából indul ki (mint a 10. fejezetből kiderült). Tegyük hozzá, hogy „az egyenlőség előnyben részesítése” messze túllőtt – bal felé – a célon: odáig ment, hogy megszüntette a szabadságot.<sup>136</sup> Másodszor, mára már nyilvánvaló, hogy a baloldal és az innováció, illetve a változás szoros kapcsolata csupán érzékcsalódás. A baloldal perfekcionista, a perfekcionizmus pedig lényegileg mozdulatlan, s az is tény, hogy a Szovjetunió és a kommunista rendszerek megkövesedésben jócskán felülmúltak minden úgymond jobboldali rendszert. A baloldal tehát abban biztosan nem különbözik a jobboldaltól, hogy más hatalommal szemben a változás híve, a saját hatalmát viszont konzerválni akarja. Ami a hatalmi beavatkozást illeti, a vita mindenki szerint csak arról folyhat, hogy mikor kell beavatkozni, s mikor nem, milyen formá-

135. A „jobboldal-baloldal” meghatározásának önkényességéről és nehézségeiről több helyen is írtam már: lásd Sartori 1976, 78–79, 334–335.; és Sartori 1982, 144–146.

136. Így van az *Equalities* (Rae et al. 1981) című kötet amerikai liberálisainál is, ahol az egyenlőség kiterjesztésével kapcsolatban szóba sem kerül a szabadság problémája.



ban, s mibe. A baloldali intervencionalizmus szempontjai ilyen téren csődhez vezetnek, ha viszont lemond róluk, már nem baloldali.<sup>137</sup>

A meghatározás utolsó lehetséges s legelvontabb kritériuma, hogy „a baloldal egyenes vonalúnak fogja fel a társadalmi racionalitást” (Bosetti 1991, 39). De épp ez a kritérium dőlt meg a leginkább. A kérdés ezek után megint csak az, hogy a bal és a jobb nem üres hordó-e, amelybe tetszés szerinti bort tölthetünk. A gyakorlatban nagyon is így volt, elvileg azonban semmiképpen.

Elvileg az olyan politika baloldali, amely az etikára hivatkozik, s visszautasítja az igazságtalanságot. Szándékaiban és valódi formájában a baloldaliság altruizmus: azt jelenti, hogy jót akarunk tenni másoknak; a jobboldaliság viszont egoizmust jelent, vagyis azt, hogy a saját javunkkal kívánunk törődni. De aztán közbejött, hogy mindent bonyolulttá tegyen, a célok heterogeneizése, de legalábbis szándékaink „előre nem látott következményei”. A dolgot már Adam Smith láthatatlan kéz metaforája is jól szemlélteti. A gazdaságtan atyja nem azt állította, hogy magánhaszonra törekedni erény, hanem azt mondta, hogy az önérdekek nyers követése mindenki számára előnyös eredményeket produkál, anélkül hogy kifejezetten akarnánk vagy szándékolnánk. Tehát a célok heterogeneizése – a láthatatlan kéz, a hegeli „Ész cselvetése” – visszájára fordítja a szándékokat: az egoizmus szolgálhatja a kollektív érdeket, s az altruizmus általános károkozásba torkollhat.<sup>138</sup>

Premisszái szerint a baloldal rendelkezik vonzóbb megbízólevéllel, mert erényes, és célja a jó; a jobboldal ellenben rosszul találja magát, hisz nem érdekli az erény, csak a saját dolgaival törődik. De azért van itt egy paradoxon: mivel a „jobb” nem tart igényt semmiféle erkölcsösségre, nincs kitéve erkölcsi bukásnak, ha viszont valaki erkölcsösnek tudja magát, nem éli túl az erkölcsitelenséget. A bal etikai megbízólevele egyben gyenge pontja is. Robespierre még gyakorolta az erényt, amelyben hitt; utódai viszont olyan erényt prédikálnak, amelyben nem nagyon hisznek, még kevésbé gyakorolnak. A mai baloldal híveiben és alapszintű aktivistáiban tiszta erkölcsű ugyan, de csúcsain annál álszentebb. Ha a hatalom egy kicsit mindenkit megront, legjobban a hatalmon lévő baloldalt rontja meg.

Tehát a célok heterogeneizésével magyarázhatjuk a fordulatokat, illetve a bal-jobb dialektikájának folyamatos működését. Ennek alapján térjünk vissza a kérdésre, hogy milyen új bor kerül a baloldali hordóba.

A marxizmus fogságából kiszabadult baloldal lehetne okosabb és józanabb

137. Ezt erősíti meg R. M. Unger: „Olyan felfogást örököltünk, mely szerint... a bal állampárti, a jobb államellenes. Ez a megkülönböztetés már nem működik, megdőlt” (in: Bosetti 1991, 121).

138. Hirschman hangsúlyozza, hogy „az *unintended consequences* [előre nem látott következmények] fogalma eredetileg bizonytalanságot és nyitást vezetett be a társadalmi gondolkodásba..., de a fordított hatás hívei visszatértek ahhoz az felfogáshoz, hogy a társadalmi univerzum egészében előre látható” (1991, 36–37). Hirschman bizonyára értékeli majd, ha megmaradok az eredeti, általa is helyeselt koncepciónál; de ez valójában nem érdemem, mert az általa támadott tézis szerintem nem létezik.

baloldal, mint amit eddig ismertünk. De egy kikötő nélküli, a marxizmustól elszakadt baloldal olyan baloddallá is válhat, amely visszasíratja még velünk a marxizmust. Bármennyire téves is volt a marxizmus, mégiscsak tekintélyes elméleti fegyvertárat jelentett. A marxizmussal lehetett vitatkozni; de a semmivel nem. S pillanatnyilag csak szétfeslő, széteső, a populista aktivizmus, az értelmetlen, mindenáron való kritizálás és a *cupio dissolvi* közt lézengő baloldalt vélek látni. Nyilvánvaló, hogy egy kemény mag fennmarad majd; sőt valószínű, hogy „a baloldal gyűlölködése” felerősödik, mert – mondja Minogue – „amint a radikálisok elvesztik minden elfogadható utópiájukat – a szovjettől a kubai kísérletig –, sokkal intoleránsabbá válhatnak azzal a társadalommal szemben, amelyben élnek” (idézi Hollander 1992, 281). Másrészt „az is valószínű, hogy különböző trockista vagy maoista meggyőződésű szekták fennmaradnak, mivel mindig is erényük... volt, hogy bármiféle valóságtól szerencsésen érintetlenek tudtak maradni” (Kolakowski 1992, 54). A közeljövő baloldalának zömét viszont – előre látom – a videopolitika fogja formálni.

A videopolitikáról általában a zárórészben lesz szó. Itt elég lesz azt megnézni, hogyan jelenik meg a baloldal a televízióban, vagyis a képeken. A probléma lényege az, hogy a televízió előnyben részesíti az akciót, s háttérbe szorítja a beszédet. Képernyőre méltó esemény például (ha már kifogytunk a halottakból, sebesültekből, tűzvészekből, árvizekből, földrengésekből és egyéb természeti csapásokból) a demonstráció, a tiltakozás, az erőszakos akciók. Persze, néhány beszélő fej mégiscsak megengedett; az elsőbbség azonban a véletlenszerűen megkérdezetteké, akiknek nincs semmi mondanivalójuk; ha pedig valakinek van mondanivalója, ha másért nem, hivatalból, húsz másodperces összefoglaló kerül adásba belőle. Mindez oda vezet, hogy a csak televízióból informálódó – ma már rengeteg – videofüggő számára a politika egyrészt a direkt akciókra s a tüntetők jelszavaira redukálódik; másrészt pedig üres frázishalmazra klipekben, illetve demagógok, populisták előadásában.

Végül oda jutunk, hogy a videopolitika egyfajta protesztáló demokráciát támogat, s elhallgatja (elhallgattatja) a gondolkodó demokráciát. Nyilvánvaló, hogy ezek a torzulások messzemenően az eszközből adódnak, mindazonáltal olyan jellegűek, amelyet könnyebb „balról” kihasználni, mint „jobbról”.<sup>139</sup> S ha ez így áll, akkor a komoly baloldal nagy bajban van; és ha a video formálta (s videoszolgáló) baloldal győzni fog, mindannyian nagy bajban leszünk.

\* \* \*

139. Világos, hogy a baloldal és a mozgalmiság összekapcsolódása a nyugati demokráciára jellemző kulturális kapcsolat. A múltban Európa is ismert jobboldali mozgalmakat (például a fasizmust és a nácizmust); manapság pedig a magas mozgósítási potenciál jellemezte iszlám fundamentalizmust, illetve az egyes nacionalizmusokat tekinthetjük jobboldali mozgalmaknak. Demokráciánkban azonban a mozgalmiság legalább ötven éve balról indul.



A második bizonytalanság azzal a körülménnyel függ össze, hogy társadalmunk kezdenek jellegzetesen a „jogok-járandóságok társadalmává” válni, pontosabban olyan *járandósági társadalmakká*, amelyekben az állampolgárok a *nekik járó*, az őket megillető dolgok hitelezőinek érzik magukat. Itt egy óriási előreugrásról van szó, amelyet úgy érthetünk meg, ha egyet hátralépünk.

A középkori szabadságok „privilegiumok” voltak; de olyan privilegiumok, amelyek kötelességekkel jártak. Az úrnak meg kellett védelmeznie azt a közösséget, amely felett felügyeletet gyakorolt; a szuverén a szolgálatok fejében privilegiumokat adományozott; és így tovább, kapcsolatok miriádján át. Egyetemességét utóbb a jogok-kötelességek formula fejezte ki, vagyis az az elv, hogy a jogok kötelességekkel járnak. A privilegiumok akkor alakulnak át jogokká, ha egyenlővé válnak: nemcsak *mindenki számára ugyanazok*, hanem *mindenkire ki is terjednek*. A jogok-kötelességek formula pedig konkrétan a jogok és a kötelességek *egyensúlyává* alakul: olyan egyensúlyá, amelyben a „szabad társadalom” lényege fejeződik ki, vagyis a civil társadalom autonómiája, öngazgatási és önkiegyensúlyozó képessége. De már nem így van. Ma megszakadt a jogok és kötelességek közti kapcsolat, és a jogok abban az értelemben már nem egyenlőek, hogy nem ugyanazok mindenki számára: némelyeknek több, másoknak kevesebb jut.

Már láttuk (különösen 10.4.) ezeknek az átalakulásoknak az okait. Rawls abban az elvben foglalja őket össze, hogy akinek kevesebb van, annak többet kell adni. A jogokat tehát a „kompenzáló egyenlőség” (vagy pozitív diszkrimináció) tette egyenlőtlené. Rendben van. De tény, hogy az a társadalom, amelyben kötelességek nélküli jogok – s egyenlőtlen jogok – vannak, bizonytalan egyensúlyú és nehezen egyensúlyba hozható társadalom. Azt is megjegyezhetnénk, hogy ilyenformán a jogoktól a privilegiumokhoz kezdünk visszatérni. Bár vigyázzunk, mert a középkori privilegiumok kötelességekkel jártak, de a mi járandóságaink kötelességek nélküli privilegiumok. Ez nagy különbség; s nem is az egyetlen.

A még növekedésben is lévő járandóságok társadalmá nemcsak „csupa jog” társadalom; olyan társadalom is, amelyet az *anyagi jogok* követelése jellemez.<sup>140</sup> Az ősi alkotmányos charták által szentesített jogok „formális jogok” voltak: szabadságokat és garanciákat biztosítottak, nem pedig anyagi kedvezményeket juttattak. Modern olvasatban ezek „költségkihatás nélküli” jogok, olyan jogok, amelyek nem jelentenek tételt az állami költségvetésben. A kiadásokkal nem járó jogok mellé csak századunkban kerülnek fokozatosan anyagi jogok, amelyeknek van költségvonzatuk is. Először, a tanuláshoz való

140. A tradicionális megkülönböztetés a polgári jogok (nagyjából a Jogok Nyilatkozatának emberi jogai), a politikai jogok (az általános választójog) és a szociális jogok közti disztinkció. Bevallom, hogy a polgári és a politikai jogok közti megkülönböztetést nem értem, talán mert nem tudom elfelejteni, hogy a *civis* (polgár) a *politész* latin megfelelője, vagyis a kettő szinonim. Ami a szociális jogokat illeti – gazdasági-szociális jogoknak is mondják –, ezeket itt „anyagi jogoknak” nevezem, hogy a különbséget ezzel is jobban kiemeljem.

jog; aztán a gyógykezeléshez való jog, illetve az úgynevezett alapvető szükségletek kielégítéséhez kapcsolódó különféle jogok (a táplálkozáshoz, a segélyekhez stb. való jog); s végül ma már a lakáshoz való jog is.

Az anyagi jogok mind kiadással járó jogok; kedvezmények, melyeket valakinek meg kell fizetnie, még ha a szociális kiadások általános formájában is. Egyébként ez a költség némely esetben nem vész el teljesen; más esetekben viszont igen. Például a tanuláshoz való jog költsége feltétlenül produktív beruházás, olyan kiadás, amely megtérül. Jóllakatni az éhes embert, segíyezni a munkanélkülit, fizetni a beteget, ezek viszont olyan kiadások, amelyek teljesen vagy részben elvesznek; ezek humanitárius kiadások, amelyeket azért vállalunk, mert civilizált lelkiismeretünk így diktálja. *Helyes*, hogy így van: de az is *szükséges*, hogy az anyagi jogok „költségigénye” arányban legyen azokkal az erőforrásokkal, amelyekből kifizetik őket. Ez azt jelenti, hogy míg a „formális” jogok abszolút jogok (feltételhez nem kötöttek), az anyagi jogok kényszerűen az anyagi lehetőségekhez kapcsolódnak. A járandóságok társadalma viszont úgy szemléli s úgy is követeli őket, mint *abszolút jogokat*. És itt van a kutyá elásva.

Az anyagi jogok és az anyagi erőforrások akkor is elválaszthatatlanok egymástól, ha ezt nem akarjuk tudomásul venni. Ha viszont késve értjük meg ezt a tényt, túl későn fogunk megállni. A határhoz, az erőforrások „objektív” határához akkor jutnánk el, ha az állam *összes* erőforrása a „kötelező járandóságok” kifizetésére fordítódna. Eddig nyilvánvalóan nem mehetünk el; egy államnak gondoskodnia kell a szolgáltatásokról, az infrastruktúráról, a közrendről, a minimális nemzetvédelemről, az igazságszolgáltatásról. Mégis, egy darabig ügyeskedhetünk az eladósodással. Ezt már sokszor megtettük, de a divatja mégis folytatódik.

Vigyázat, nem a szociális szükségletekre fordított juttatások *menyisége* a kérdés, hanem a *jogcím*, a jogcímek igazolása. Ha egy kedvezmény természeti vagy születési joggal jár, az nem is kedvezmény: megillet minket, elvesszük, és még csak meg sem kell köszönnünk. Ha aztán az a kedvezmény korlátlanul jár, akkor soha nem lesz vége, bizonyos mértékig mindig teljesítetlen kötelezettség lesz: nem adnak eleget ennivalóra, a segély is kevés, aztán mi lesz a lakással? Miért nem adják? Ortega y Gasset (1995) már a húszas években megjósolta az „elkényeztetett gyereket”, e nem belátó embertípus megjelenését, aki mindent ingyen vár el, s még csak közösséget sem érez a rendszerrel, amely biztosítja neki a követelt kedvezményeket. A járandóságok társadalma az ilyen elkényeztetett gyerek eszményi inkubátora.

Akkor mi az anyagi jog, s milyen címen jár? Nevezzük csak őket „jogoknak”; de tegyük hozzá, hogy ezek *sui generis* jogok: viszonylagosak, nem pedig abszolútak, feltételhez kötöttek, nem pedig feltétel nélküliek. Ezért a lehetséges mértékben járnak, s azzal a feltétellel, hogy az anyagi költségük fedezhető legyen. Ha úgy tetszik, a járandóságok tele kasszából „járnak”, üres kasszából nem. Egyenlőségjelet tenni az anyagi jogok és a formális jogok kö-



zé nem csupán fogalmi tévedés; gyakorlati ostobaság is, ami a segélyezettek társadalmát elégedetlen tiltakozók társadalmává teszi.

A demokrácia azért lesz deficitese – magyaráztam –, mert strukturálisan védtelen, mert elvesztette a kassza őrét. Bár ez az őr felesleges lenne, ha nem lennének kasszafűrók, tolvajok. A kasszát pedig épp a hamis jogcímű járadékosok társadalma ostromolja leginkább. A „minden jár” módszerével a demokrácia deficitben marad, a rossz politika tetőpontjára hág; s még csak haszna sincs: a járandóságok társadalma élvezi, de nem méltányolja a nagylelkűséget.

\* \* \*

A harmadik s legnagyobb bizonytalanságot az jelenti, hogy kifelé tartunk az „olvasható világból”, hogy a „látható világba” lépünk. Az átmenetet a hallható világ jelentette, vagyis a rádióhallgatás legfeljebb fél évszázada. A rádióhallgatás azonban a maga módján még olvasás. Aki leszokik az újságról a rádió miatt, az nem olvas, de azért „olvastat magának”. S akkor egyszerre megjelenik a televízió, és *láttat*. Rendkívüli újdonság ez, olyan forradalom, amely sok ezer mérfölddel veri az összes többi forradalmat, beleértve a könyvnyomtatást is.<sup>141</sup> Mióta az ember megjelent ezen a bolygón, soha nem *látta* a világ eseményeit: elbeszélték neki, kicsiny szellemi elitek igyekeztek megmagyarázni, elgondolni a világot. Mióta az ember létezik (míg a turizmus el nem kezdődött), a „látott” világ nagyjából arra a világra korlátozódott, ahol az ember született, s ahol az életét is töltötte: adott vidékre, falura, városra. De ma a képernyő elé ülünk, s láthatunk mindent, bárhol.

A „távlatás” első robbanása általános „ébresztő” hatással volt. A tömegkommunikáció előtti világ mondhatni alvó világ volt; aludt, mert millió és millió ablaktalan csigaházba volt bezárva. A tévének a csigaház fala nem akadály, s ezzel „megváltoztatja”, mozgásba hozza a mozdulatlant, s élettel telíti az aléltat. Kétségtelen, hogy a videohatalom ugyanilyen „felszabadító” erőt jelentett a kelet-európai eseményekben. A kommunista rendszereket lezáró forradalmak azért is zajlottak olyan gyorsan és békésen, csaknem ellenállás és (Romániát kivéve) vér nélkül, mert a láthatóság erősítette és védte őket. Kezdetben a tévé olyan tüntetéseket mutatott, amelyeket könnyen meg lehetett volna állítani némi géppuskatűzzel; de a saját hatalmában már nem biztos hatalom nem akart halottakat és géppuskatüzeket *láttatni*. Mielőtt a kínai hatóságok beavatkoztak, s harckocsikkal legázolták a diákokat, elhallgattatták a médiát, kiiktatták a nyugati tévéadókat; de Prágában, Budapesten, az NDK-ban, s végül 1991-ben Moszkvában már nem lehetett „a láthatatlanság homályába” burkolózni. Amikor a lakásokba zárkóztak polgárok látták a képernyőn,

141. Gutenberg első nyomtatott Bibliája 1445 körül jelent meg. Ez volt az „értelmiségi réteg” és a „kultúrafogyasztó” közönség kialakulásának kezdete (így Bendix 1984, 111). A kultúra fogyasztása ma óriási mértékben megnőtt; a videokultúra azonban nem „kultúra” a terminus történelmi (és történelemben gyökerező) értelmében.

hogy veszélytelenül ki lehet menni, le lehet menni az utcára, tömegesen vonultak ki, és a forradalom pillanatok alatt győzött. A tévé és a videohatalom nélkül nem így történt volna.

Eddig az érdekem. Hosszú távon, alapvetően azonban kérdés lesz, hogy mi történik a *homo sapiens*szel, ha megjelenik a *homo videns*. Ideálisan azt szeretnénk, ha az utóbbi kiegészítené s gazdagítaná az előbbit. A valóságban azonban annak vagyunk tanúi, hogy a gondolkodó embert brutálisan kiszorítja a látó ember, aki csak azt tudja, amit lát, s amit „tudás nélkül” lát; akinek az élete immár nem fogalmakkal, hanem *képekkel* van átszőve. Ebből következik, hogy életünk egyre inkább *emóciókból* áll össze. Az olvasás már nem ráz fel, már hidegen hagy; a képek viszont meghatnak és részvételre hívnak föl: arra készítetnek, hogy szeressünk, szenvedjünk, gyűljünk.

Így hát a sorsunk egyre inkább a „kép hatalmától” függ. A televízió által uralt világban minden, vagy csaknem minden, kizárólag „látásra” redukálódik. De a látás, az csak látás és semmi több. A *homo videns*, mint mondtam, nem rendelkezik tudással. A *homo ludens*, a játékos ember számára, aki szórakozik és pihen, a televízió nagyszerű dolog. A *homo sapiens* számára viszont nem olyan nagyszerű. A szem nem ész. A televízió képekre fordítja le a problémákat; de ha a képetek utána nem fordítják vissza problémákra, a szem felfalja az észet, mert a pusztá és egyszerű látás egyáltalán nem világosít fel bennünket arról, hogy a problémákat hogy kell elhelyezni, arányosítani, kezelni és megoldani. Épp ellenkezőleg: minden mértékét veszti, s már azt sem értjük, hogy melyek az álproblémák, melyek a valódiak.

Vegyünk csak egyetlen példát, a szegénységet. A világ óriási területein szörnyű és általános a szegénység. Nem új dolog, ez mindig így volt. De a média megjelenéséig a szegények nem voltak tisztában vele, hogy mennyire szegények; most látják, s ezzel szegénységük elviselhetetlen lesz. Hogyan lehet ezt orvosolni? Tartsunk talán demonstrációt a szegénység ellen, s biztosítsuk, hogy a felvonulás adásba menjen? Ilyenformán felvetnénk a problémát, s ez nagyon jó. De hogyan oldjuk meg? A televízió biztosan nem mondja meg nekünk; de esetleg kezelhetetlenebbé teszi a bajt, mint amilyen volt.

Általánosan elismerik, hogy a televízió keveset és rosszul magyaráz. De – vetik ellen – a televízió informál. Valóban? Igaz ugyan, hogy nagyobb számú embert informál, de az újsághoz képest sokkal kevésbé informálja őket. Továbbá – s ezt kitartóan és ismételten hangsúlyozni kell – az információt a láthatóra redukálja. Még ha „informálni” valóban csak annyi, mint „híreket adni” (ez a fogalomnak valóban minimális jelentése), az adásba kerülő információkat két kritérium alapján válogatják: lebilincselőnek és könnyen nézhetőnek, azaz videogénnek és a tetszési index alapján videojövodelmezőnek kell lenniük. A videojövodelmező pedig az ötlábú tehén, a fetrengő énekes, s általában az „izgalmas”, feltűnő, különös, pikáns, megható események. Információ? Igen: de elsősorban arról, ami izgalmas és triviális. A helyzet ugyanis az, hogy a látásra érdemes semmiképpen sem azonos a tudásra érdemessel.



S hogy visszatérjünk premisszánkhoz, egy mindig elégtelenül magyarázott információ vajon miféle információ? Információ vagy inkább dezinformáció?

McLuhan (1964) azt mondta, hogy a tömegkommunikáció világfalut hoz létre. Én azt mondanám, hogy inkább fordítva, „falusiasított” világot teremt. Miközben a valóság egyre bonyolultabb, az elmék egyre egyszerűbbek. És miközben a világ láthatósága megnő, mi mindent kicsiben látunk, azaz leginkább az apróságokat látjuk meg belőle.<sup>142</sup>

\* \* \*

A demokrácia hitelez a *homo sapiens*nek, annak a lénynek, aki elég intelligens, hogy magától megteremtsen és irányítson egy jó közösséget. Ha viszont a *homo sapiens* veszélyben van, a demokrácia van veszélyben. A kommunizmus nem teremtett „új embert”, de a videohatalom majd megteremti. Eddig a video embert formáló (antropogenetikus) hatalma nem bontakozhatott egészen ki, mert ellenálltak neki az „olvasott világ” formálta nemzedékek. De hamarosan minden átkerül a „látott világ” formálta (valóban egydimenziós) ember kezébe. Marcuse! A történelem vége! A történelem olyan premisszákon kezdődik újra, amelyek felülmúlják minden képzelőerőnket.

Még kevésbé engedhetjük meg magunknak, hogy ott folytassuk, ahol abahagytuk. Az öröklött politikák nem kisért rossz politikák, *s ex novo* kell újragondolnunk őket. Jó hír a sok rossz közt, hogy az ideológiák vége valóban lehetővé teszi, hogy újra gondolkodjunk, hogy visszatérjünk a gondolkodáshoz, hogy szabadon s félelem (a gondolkodástól való félelem) nélkül gondoljuk őket újra. Óriási szükség van rá. A félreértett demokrácia – s ez a tézis az egész könyvön végigvonul – félresikerült demokrácia.

Aki a modernizálódott világban demokrácia nélkül kormányoz, az legitimálás nélkül teszi. De a demokrácia játékát is lehet rosszul játszani. Hogy képes lesz-e a demokrácia ellenállni a demokráciának? Igen, feltéve, hogy okosabban és nagyobb felelősséggel játszik, mint ahogy én ma szélteben-hosszában látom. Igen, mert az ész pesszimizmusát le kell hogy győzze az akarat optimizmusa. De ha egy „biztos” jövő (felelőtlen) illúziójában ringatjuk magunkat, akkor biztos, hogy nem ilyen lesz. Nagyon jól mondja Kolakowski (1992, 43): „Az eufória mindig rövid. A posztkommunizmus eufóriája már elmúlt, s szaporodnak a fenyegető veszély figyelmeztető előjelei.” Köztük az éteren át tenyésztett, levegővel teli tökfek.

142. Részletesebben és artikuláltabban lásd a „Videohatalom” címszót in Sartori 1990, 303–315.

# BIBLIOGRÁFIA\*

- ACTON (Lord) (1955): *Essays on Freedom and Power*. New York, Meridian.
- ADORNO, T. W. et al. (1950): *The Authoritarian Personality*. New York, Harper & Row.
- ALMOND, G. A. (1970): *Political Development: Essays in Heuristic Theory*. Boston, Little, Brown.
- ALMOND, G. A. – FLANAGAN, S. C. – MUNDT, R. J. (1973): *Crisis, Choice and Change*. Boston, Little, Brown.
- ALMOND, G. A. – POWELL, G. B. (1999): *Összehasonlító politológia*. Budapest, Osiris.
- ARENDT, Hannah (1951, 1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa.
- ARISZTOTELÉSZ (1969): *Politika*. Budapest, Gondolat.
- ~ (1987): *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa.
- ARON, Raymond et al. (1960): *Colloques de Rheinfelden*. Paris, Calmann-Levy.
- ARROW, Kenneth (1963): *Social Choice and Individual Values*. New York, Wiley.
- BACHRACH, Peter (1967): *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*. Boston, Little, Brown.
- BACHRACH, P. – BARATZ, M. J. (1962): Two Faces of Power. *American Political Science Review*, IV.
- ~ (1970) *Power and Poverty*. New York, Oxford University Press.
- BARBER, Benjamin (1984): *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, University of California Press.
- BARKER, Ernest (1942): *Reflections on Government*. Oxford, Oxford University Press.
- BEDESCHI, Giuseppe (1990): *Storia del Pensiero Liberale*. Bari, Laterza.
- BELL, Daniel (1962): *The End of Ideology*. New York, Collier.
- ~ (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York, Basic Books.
- BENDA, Julien (1927, 1945): *Az írástudók árulása*. Budapest, Anonymus.
- BENDIX, Reinhard (1984): *Force, Fate and Freedom: On Historical Sociology*. Berkeley, University of California Press.

\* Azoknál a műveknél, ahol a szerző neve után két évszám szerepel, az első az eredeti kiadást jelöli, a második pedig az oldalszámjelölésnél használt [illetve ha van, a magyar] kiadást. A klasszikus művek esetében csak azokat az adatokat tüntettük fel a hivatkozásoknál, amelyeket az idézett szöveg bármely kiadásban való azonosításához szükségesek.



- BENELLO, C. G. – ROUSSOPOULOS, D. (szerk.) (1971): *The Case for Participatory Democracy*. New York, Viking Press.
- BERELSON, Bernard et al. (1954): *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*. Chicago, University of Chicago Press.
- BERMEO, Nancy (1990): Rethinking Regime Change. *Comparative Politics*. April.
- BOBBIO, Norberto (1955): *Politica e Cultura*. Torino, Einaudi.
- ~ (1984): *Il Futuro della Democrazia*. Torino, Einaudi.
- ~ (1985): *Stato, Governo, Società: Per una Teoria Generale della Politica*. Torino, Einaudi.
- BOBBIO, N. – OFFE, C. – LOMBARDINI, S. (1981): *Democrazia, Maggioranza e Minoranze*. Bologna, Il Mulino.
- BOSETTI, Giancarlo (1991): *Il Legno Storto*. Venezia, Marsilio.
- BRAUDEL, Fernand (1982): *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism*. New York, Harper & Row.
- BRYCE, J. (1888, 1959): *The American Commonwealth*. New York, Putnam's.
- ~ (1921, 1949): *Democrazie Moderne*. 2 köt. Milano, Mondadori.
- BUBER, Martin (1949): *Paths in Utopia*. London, Routledge & Kegan.
- BUCHANAN, J. M. – TULLOCK, G. (1962): *The Calculus of Consent*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BUCHANAN, J. M. – WAGNER, R. E. (1978): *Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes*. New York, Basic Books.
- BURDEAU, G.: (1949–1974): *Traité de Science Politique*. (8 köt.) Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- ~ (1979) *Democrazia*. In *Enciclopedia del 900*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana.
- CARLYLE, A. J. (1941): *Political Liberty*. New York, Oxford University Press.
- CARR, E. H. (1950): *L'influenza Sovietica sull'Occidente*. Firenze, La Nuova Italia.
- ~ (1950–1953): *The Bolshevik Revolution*. 3 köt. London, Macmillan.
- CARROLL, Lewis (1887, 1980): *Alice Tükörországban*. Budapest, Móra.
- CHARLÉTY, J. (1931): *Histoire du Saint-Simonisme*. Paris, Hartmann.
- COLLETTI, Lucio (1986): *Tramonto dell'Ideologia*. Bari, Laterza.
- CONNOLLY, William (1974): *The Terms of Political Discourse*. Lexington Mass. Heath.
- CONSIDÉRANT, V. (1850): *La Solution, ou le Gouvernement Direct du Peuple*. Librairie Phalanstérienne, Paris.
- CONSTANT, Benjamin (1797, 1950): *Des Réactions Politiques*. (Olasz ford. ESI, Napoli.)
- ~ (1819, 1997): A régiék és a modernek szabadságának összevetése. In *A régiék és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz.
- CONVERSE, P. E. (1975): Public Opinion and Voting Behavior. In F. Greenstein – N. Polsby (szerk.): *Handbook of Political Science*. IV. köt. Reading, Addison-Wesley.
- COOK, T. E. – MORGAN, P. M. (szerk.) (1971): *Participatory Democracy*. San Francisco, Canfield Press.
- COTTA, Maurizio (1979): Il Concetto di Partecipazione. *Rivista Italiana di Scienza Politica*, I.
- COTTA, Sergio (1978): *Perché la Violenza?* L'Aquila, Japadre.
- CRANSTON, Maurice (1954): *Freedom: A New Analysis*. London, Longman.
- CROCE, Benedetto (1909, 1932): *Filosofia della Pratica*. Bari, Laterza.
- ~ (1917): *Materialismo Storico ed Economia Marxistica*. Bari, Laterza.

- ~ (1943): *Etica e Politica*. Bari, Laterza.
- ~ (1951): *Filosofia, Poesia e Storia*. Ricciardi.
- CROZIER, M. J. – HUNTINGTON, S. P. – WATANUKI, J. (1975): *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies*. New York, New York University Press.
- DAHL, R. A. (1956): *A Preface to Democratic Theory*. Chicago, Chicago University Press.
- ~ (1958): A Critique of the Ruling Elite Model. *American Political Science Review*, June.
- ~ (1971): *Poliarchy, Participation and Opposition*. New Haven, Yale University Press.
- ~ (1982, 1996): – *A pluralista demokrácia dilemmái*. Budapest, Osiris.
- ~ (1989): *Democracy and its Critics*. New Haven, Yale University Press.
- DAHL, R. A. – LINDBLOM, C. E. (1953): *Politics, Economics and Welfare*. New York, Harper & Row.
- DAMICO, A. J. (szerk.) (1986): *Liberals on Liberalism*. Totowa, Rowman & Littlefield.
- DE RUGGIERO, G. (1941): *Storia del Liberalismo Europeo*. Bari, Laterza.
- DEUTSCH, Karl (1968): *The Analysis of International Relations*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- DICEY, A. V. (1905): *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England During the XIX. Century*, London, MacMillan.
- DI PALMA, Giuseppe (1990a): Le Transizioni in Europa Orientale, *Rivista Italiana di Scienza Politica*, II.
- ~ (1990b): *To Craft Democracies: An Essay on Democratic Transitions*, Berkeley, University of California Press.
- DOWNS, A. (1957): *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row.
- DUVERGER, M. (1955): *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DWORKIN, R. (1978): Liberalism. In S. Hampshire (szerk.): *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ~ (1983): Neutrality, Equality and Liberalism. In D. MacLean – C. Mills (szerk.): *Liberalism Reconsidered*. Totwa, Rowman & Littlefield.
- EASTON, David (1953): *The Political System*. New York, Knopf.
- ~ (1965): *A System Analysis of Political Life*. New York, Wiley.
- EINAUDI, Luigi (1954): *Il Buongoverno*. Bari, Laterza.
- ELLIOT, J (szerk.) (1941): *Debates on the Adoption of the Federal Constitution*. Philadelphia, Lippincott.
- EMERY, Fred (1991): *Per una Democrazia della Partecipazione*. Torino, Rosenberg & Sellier.
- FERRERO, Guglielmo (1947): *Potere*. Milano, Comunità.
- FINER, S. E. (1976): *The Man on Horseback: The Role of the Military in Politics*. Penguin Books.
- FISICHELLA, Domenico (1982): *Elezioni e Democrazia*. Bologna, Il Mulino.
- ~ (1987): *Totalitarismo: Un Regime del nostro Tempo*. Firenze, La Nuova Italia.
- ~ (1990): *Il Denaro e la Democrazia*. Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- FLEW, A. (1981): *The Politics of Procrustes: Contradictions of Enforced Equality*. Buffalo, Prometheus.
- FRIEDRICH, Carl (1941): *Constitutional Democracy*. Boston, Ginn.
- ~ (szerk.) (1954): *Totalitarianism*. Cambridge, Harvard University Press.



- ~ (szerk.) (1958): *Authority*. Cambridge, Harvard University Press.
- ~ (1963): *Man and Government*. New York, McGraw-Hill.
- FRIEDRICH, C. – BRZEZINSKI, Z. (1956): *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*. Cambridge, Harvard University Press. (A második kiadást 1965-ben már csak Friedrich jegyzi.)
- FROMM, Erich (1942, 1993): *Menekülés a szabadság elől*. Budapest, Akadémiai.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1925): *La Città Antica*. (Olasz ford. 2 köt., Bari, Laterza.)
- GALTUNG, Johan (1975): *Essays in Peace Research*. Copenhagen, Ejlers.
- GELLA, A. (1976): *The Intelligentsia and the Intellectuals*. Beverly Hills, Sage.
- GENTILE, Panfilo (1955): *L'Idée Liberale*. Milano, Garzanti.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Quaderni dal Carcere*. Torino, Einaudi.
- GREENSTEIN, F. I. – POLSBY, N. W. (szerk.) (1975): *Handbook of Political Science*. 8 köt. Reading Mass, Addison Wesley.
- HABERMAS, Jürgen (1962, 1993): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*. Budapest, Századvég–Gondolat.
- HAMILTON, A. – MADISON, J. – JAY, J. (1998): *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Budapest, Európa.
- HARTZ, Louis (1955): *The Liberal Tradition in America*. New York, Harcourt.
- HAYEK, F. A. et al. (1935, 1946): *Pianificazione Economica Collettivistica*. Torino, Einaudi.
- ~ (1952): *The Counterrevolution of Science: Studies on the Abuses of Reason*. Glencoe, Free Press.
- ~ (1960): *The Constitution of Liberty*. London, Routledge & Kegan Paul.
- ~ (1964, 1975): *Kinds of Order in Society*. Menlo Park, Institute for Human Studies.
- ~ (1973–1979): *Law, Legislation and Liberty*. 3 köt., Chicago, University of Chicago Press.
- HELD, David (1987): *Models of Democracy*. Stanford, Stanford University Press.
- HERZ, John (1951): *Political Realism and Political Idealism*. Chicago, University of Chicago Press.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1970, 1995): *Kivonulás, tiltakozás, hűség*. Budapest, Osiris.
- ~ (1977, 1998): *Az érdekek és a szenvedélyek*. Budapest, Józsefváros.
- ~ (1991): *The Theoric of Reaction*. Cambridge, Harvard University Press.
- HOBBS, Thomas (1951, 1970): *Leviatán, avagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Budapest, Helikon.
- HOLDEN, Barry (1974): *The Nature of Democracy*. New York, Harper & Row.
- HOLLANDER, Paul (1992): *Decline and Discontent: Communism in the West Today*. New Brunswick, Transaction Publishers.
- HUSZAR (de), G. B. (szerk.) (1960): *The Intellectuals: A Controversial Portrait*. Glencoe, Free Press.
- JAEGER, Werner (1936): *Paideia*. Firenze, La Nuova Italia.
- JOUVENEL (de), Bertrand (1947): *Du Pouvoir*. Genève, Bourquin.
- KARIEL, Henry S. (szerk.) (1970): *Frontiers of Democratic Theory*. New York, Random House.
- KANT, Immanuel (1795, 1985): *Az örök béke*. Budapest, Európa.
- KELSEN, Hans (1952): *Teoria Generale del Diritto e dello Stato*. Milano, Comunità.
- ~ (1966): *I Fondamenti della Democrazia*. Bologna, Il Mulino.

- KEY, V. O. (1961): *Public Opinion and American Democracy*. New York, Knopf.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1978): *Main Currents of Marxism*. 3 köt., Oxford, Clarendon Press.
- ~ (1992): *Amidst Moving Ruins, Daedalus*. Spring.
- KORNHAUSER, W. (1959): *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Free Press.
- LANE, Robert E. – SEARS, D. O. (1964): *Public Opinion*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- LASKI, Harold (1953): *The Rise and Decline of Liberalism*. London, Allen & Unwin.
- LASSWELL, H. D. – KAPLAN, A. (1950, 1952): *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. London, Routledge & Kegan Paul.
- LENIN, V. I. (1970): *A proletárforradalom és a renegát Kautsky*. Budapest, Kossuth.
- LENIN, V. I. (1988): *Válogatás Lenin műveiből I–II*. Budapest, Kossuth.
- LEONI, Bruno (1961): *Freedom and the Law*. New York, Van Nostrand.
- LIJPHART, A. (1968): Typologies of Democratic Systems. *Comparative Political Studies*, 1.
- ~ (1977): *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, Yale University Press.
- ~ (1984): *Democracies*. New Haven, Yale University Press.
- LINDBLOM, Charles E. (1977): *Politics and Markets*. New York, Basic Books.
- LINDSAY, A. D. (1943): *The Modern Democratic State*. London, Oxford University Press.
- LINZ, Juan (1975): Totalitarian and Authoritarian Regimes. In F. Greenstein – N. Polsby (szerk.): *Handbook of Political Science*. 3 köt., Reading, Addison-Wesley.
- ~ et al. (1978): *Breakdowns of Democratic Regimes*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- LIPSET, S. M. (1960, 1995): *Homo politicus: A politika társadalmi alapjai*. Budapest, Osiris.
- LOCKE, John (1690, 1986): *Two Treatises of Government*. (Magyarul a „Második értekezés”: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat.
- ~ (1689, 1964): *Értekezés az emberi értelemről I–II*. Budapest, Akadémiai.
- ~ *An Essay Concerning Human Understanding*. (Kritikai kiadás A. C. Fraser.) New York, Dover.
- MACHIAVELLI, Niccoló (1513, 1964): *A fejedelem*. Budapest, Magyar Helikon.
- MACPHERSON, C. B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, Clarendon Press.
- ~ (1966): *The Real World of Democracy*. Oxford, Clarendon Press.
- MADARIAGA, Salvador (de) (1936): *Anarchie on Hierarchie*. Paris, Gallimard.
- MANNHEIM, Karl (1929, 1996): *Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz.
- ~ (1940): *Man and Society in an Age of Reconstruction*. London, Routledge & Kegan.
- MANUEL, Frank E. (szerk.) (1966): *Utopias and Utopian Thought*. Boston, Houghton Mifflin.
- MARCUSE, Herbert (1970): *Five Lectures*. Beacon Press.
- MARITAIN, Jacques (1957): *Démocratie et autorité*. In *Le Pouvoir*, 2. köt. Paris, Presses Universitaires de France.
- MARX–ENGELS (1957): *Marx–Engels Művei I. kötet*. Budapest, Kossuth.
- MARX–ENGELS (1975): *Marx–Engels Művei 34. kötet*. Budapest, Kossuth.



- MARX-ENGELS (1988): *Válogatás Marx és Engels műveiből I-II*. Budapest, Kossuth.
- MARVICK, D. (szerk.) (1961): *Political Decision Makers*. Glencoe, Free Press.
- MATTEUCCI, Nicola (1975): Dal Costituzionalismo al Liberalismo. In L. Firpo (szerk.) *Storia delle Idee Politiche, Economiche e Sociali*. Torino, UTET.
- ~ (1984): Stato. *Enciclopedia del 900*. VII. köt. Roma, Istituto Enciclopedia Italiana.
- ~ (1989): *Dell'Eguaglianza degli Antichi Paragonata a quella dei Moderni*. „Intersezioni”, II.
- McKEON, R. (szerk.) (1951): *Democracy in a World of Tensions*. Chicago, University of Chicago Press.
- MCLUHAN, Marshall (1964): *Understanding Media*. New York, McGraw-Hill.
- MEINECKE, F. (1942): *L'Idea della Ragion Dello Stato nella Storia Moderna*. Firenze, Vallecchi.
- MEISEL, James H. (1958): *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the „Elite”*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MENZE, E. A. (szerk.) (1981): *Totalitarianism Reconsidered*. Port Washington, Kennikat Press.
- MERRIAM, C. E. (1944): *Public and Private Government*. New Haven, Yale University Press.
- MERTON, R. K. (1957, 1980): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest, Gondolat.
- MICHELS, R. (1912, 1966): *La Sociologia del Partito Politico nella Democrazia Moderna*. Torino, UTET; Bologna, Il Mulino.
- MILL, J. S. (1959, 1994): *A szabadságról*. Budapest, Századvég.
- ~ (1861): *Considerations on Representative Government*. London.
- ~ (1898): *System of Logic*. London, Longmans, Green & Co.
- MILLS, C. Wright (1957, 1962): *Az uralkodó elit*. Budapest, Gondolat.
- MISES Ludwig von (1922, 1952): *Le Socialisme*. Paris, Librairie de Medicis.
- MONTESQUIEU (1962): *A törvények szelleméről I-II*. Budapest, Akadémiai.
- MOORE, Barrington (1966): *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston, Beacon Press.
- MORLINO, L. (1980): *Come Cambiano i Regimi Politici*. Milano, Angeli.
- ~ (1986): Democrazie. In G. Pasquino (szerk.): *Manuale di Scienza Politica*. Bologna, Il Mulino.
- MOSCA, Gaetano (1896, 1923, 1936): *Elementi di Scienza Politica*. Bari, Laterza.
- NEUMANN, Franz (1957): *The Democratic and Authoritarian State*. Glencoe, Free Press.
- NICHOLLS, D. (1974): *Three Varieties of Pluralism*. New York, St. Martin's Press.
- NIEBURG, H. L. (1969): *Political Violence*. New York, St. Martin's Press.
- NIEHBUR, Reinhold (1941): *The Nature of Destiny of Man*. New York, Scribner's.
- NISBET, R. A. (1953): *The Quest for Community*. New York, Oxford University Press.
- OFFE, Claus (1991): Capitalism by Democratic Design? *Social Research*, Winter.
- OLSON, Mancur (1965, 1997): *A kollektív cselekvés logikája*. Budapest, Osiris.
- ~ (1982): *The Rise and Decline of Nations*. New Haven, Yale University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1930, 1995): *A tömegek lázadása*. Budapest, 1995, Pont Könyvkereskedés.
- ~ (1932): *Reve's de Almanaque*. In *Obras*, Madrid.

- ~ (1947): *Il Tema del Nostro Tempo*. Milano, Rosa e Ballo.
- ORWELL, George (1948, 1989): 1984. Budapest, Európa.
- OSTROGORSKI M. (1902): *Democracy and the Organization of Political Parties*. London.
- PARETO, Vilfredo (1909): *Manuale di Economia Politica*. Milano, Società Editrice Libreria.
- ~ (1923, 1964): *Trattato di Sociologia Generale*. Milano, Comunità.
- PARRY, Geraint (szerk.) (1972): *Participation in Politics*. Manchester, Manchester University Press.
- PATEMAN, Carol (1970): *Participation and Democratic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PELLICANI, Luciano (1975): *I Rivoluzionari di Professione*. Firenze, Vallecchi.
- ~ (1978): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Napoli, Liguori.
- ~ (1979): *Il Mercato e i Socialismi*. Milano, SugarCo.
- ~ (1988): *Saggio sulla Genesi del Capitalismo*. Milano, SugarCo.
- PENNOCK, J. R. – CHAPMAN, J. W. (szerk.) (1975): *Participation in Politics*. New York, Atherton.
- POLÁNYI Károly (1944, 1997): *A nagy átalakulás*. Budapest, Mészáros Gábor kiadása.
- POWELL, G. B. (1982): *Contemporary Democracies: Participation, Stability and Violence*. Cambridge, Harvard University Press.
- RAE, Douglas et al. (1981): *Equalities*. Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS, John (1971, 1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- ~ (1975): A Kantian Conception of Equality. *Cambridge Review*, February.
- RIESMAN, David (1950, 1983): *A magányos tömeg*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- RIKER, W. H. (1982): *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco, Freeman.
- ROBINSON, Joan (1980): *What are the Questions?* Armonk, Sharpe.
- ROKKAN, Stein (1970): *Citizens, Elections, Parties*. New York, McKay.
- ROSSITER, Clinton (1958): *Patterns of Liberty*. In Konvitz és Rossiter (szerk.): *Aspects of Liberty*. Ithaca, Cornell University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762, 1997): *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Budapest, Pannon Kiadó.
- ~ (1987): *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon.
- RUSSELL, Bertrand (1946): *What is Democracy?* Phoenix, Lechtworth.
- RUYSER, Raymond (1950): *L'Utopie et les Utopies*. Paris, Presses Universitaires de France.
- SARTORI, G. (1957): *Democrazia e Definizioni*. Bologna, Il Mulino.
- ~ (1976): *Parties and Party Systems*. New York, Cambridge University Press.
- ~ (1979): *La Politica: Logica e Metodo nelle Scienze Sociali*. Milano, SugarCo.
- ~ (1982): *Teoria dei Partiti e Caso Italiano*. Milano, SugarCo.
- ~ (1984): *Guidelines for Concept Analysis*. In Sartori (szerk.): *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*. Beverly Hills, Sage.
- ~ (1987): *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham, Chatham House.
- ~ (1989): *Undercomprehension*. „Government and Opposition”, IV.
- ~ (1990): *Elementi di Teoria Politica*. Bologna, Il Mulino.
- ~ (1993): *Model Mania, Totalitarianism and Learning from Error*. *Journal of Theoretical Politics*, I.



- SCHMITTER, P. C. – LEHMBRUCH, G. (szerk.) (1979): *Trends Toward Corporatist Intermediation*. Beverly Hills, Sage.
- SCHUMPETER, J. A. (1942, 1947): *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, Harper
- SIMON, Herbert (1957): *Models of Man*. New York, Wiley.
- SMITH, Adam (1776, 1959): *A nemzetek gazdagsága*. Budapest, Akadémiai.
- STONE, Norman (1984): *Europe Transformed: 1878–1919*. Cambridge, Harvard University Press.
- TALMON, J. B. (1952): *The Origins of Totalitarian Democracy*. London, Secker & Warburg.
- TILLY, Charles (1975): *Revolutions and Collective Violence*. In F. Greenstein – N. Polsby (szerk.): *Handbook of Political Science*. III. köt., Reading, Addison-Wesley.
- TOCQUEVILLE, Alexis (de): A. (1835–1840, 1993): *Az amerikai demokrácia*. Európa, Budapest,
- ~ (1856, 1994): *Az ancien régime és a forradalom*. Budapest, Atlantisz.
- TÖNNIES, Ferdinand (1887, 1983): *Közösség és társadalom*. Budapest, Gondolat.
- TROCKIJ, Lev Davidovics (1990): *Az elárult forradalom*. Budapest, Áramlat.
- USHER, Dan (1981): *The Economic Prerequisites of Democracy*. New York, Columbia University Press.
- VEGA, Salvatore (1990): *Cittadinanza: Riflessioni Filosofiche sull'Idea di Emancipazione*. Milano, Feltrinelli.
- WAGNER, Richard E. et al. (1982): *Balanced Budgets, Fiscal Responsibility, and the Constitution*. Washington, D. C., Cato Institute.
- WAXMAN, Chaim (szerk.) (1968): *The End of Ideology Debate*. New York, Funk and Wagnalls.
- WEBB, Sidney és Beatrice (1897): *Industrial Democracy*. London.
- ~ (1920): *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*. London.
- WEBER, Max (1922, 1987–1998): *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Részben magyarul: *Gazdaság és társadalom*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.)
- WILDAVSKY, Aaron (1980): *How to Limit Government Spending*. Berkeley, University of California Press.
- WILLIAMSON P. J. (1989): *Corporatism in Perspective: An Introductory Guide to Corporatist Theory*. Newbury Park, Sage.
- WIRSZUBSKI, Ch. (1957): *Libertas: Il Concetto Politico di Libertà a Roma tra Repubblica e Impero*. Bari, Laterza.
- WITFOGEL, K. A. (1957): *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Yale University Press.
- WOLFF, R. P. (1970): *In Defence of Anarchy*. New York, Harper & Row.

B172118



1871

1871



Osiris Kiadó, Budapest  
Felelős kiadó az Osiris Kiadó igazgatója  
Felelős szerkesztő Gábor Luca  
Olvasószerkesztő Komlósi Éva  
A kötetet tervezte Kállainé Horváth Andrea  
A borítón Ambrogio Lorenzetti  
*A Jó Kormányzás allegóriája* című festményének részlete látható  
A szedés és tördelés az Osiris Kft. munkája  
Tördelő Kardos Gábor  
Nyomta és kötötte a Szekszárdi Nyomda Kft.  
Felelős vezető Vadász József ügyvezető igazgató

ISBN 963 379 539 7  
ISSN 1218-9855





2280 Ft

ISBN 963 379 539 7

